إحقاق الحق
وإزهاق الباطل
(المجلّد الأوّل)
للإمام القاضي السيّد نور الله الحسيني المرعشي التستري
المعروف بالشهيد الثالث رحمه الله (٩٥٦ـ١٠١٩ هـ ق)
تحقيق
أبي زهراء المصطفوي
مركز احياء آثار برصغير

بخط الشهيد الرابع الإمام الميرزا محمد كامل الكشميري الدهلوي رحمه الله

المجلد الأول

تأليف

الإمام القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشي التستري
المعروف بالشهيد الثالث رحمه الله
(٩٥٦-١٠١٩ هـ)

تحقيق

ابي الزهراء المصطفوي

مركز احياء آثار بر صغير

سلسلة منشورات مركز إحياء آثار برّ صغير /٥

سلسلة الكلام والعقائد / ١

الكتاب إحقاق الحق و إزهاق الباطل

المجلد الأول (الإلهيات)

تأليف القاضي نور الله الحسيني المرعشي التستري

المعروف بالشهيد الثالث (٩٥٦-١٠١٩ هـ. ق)

تحقيق ابو الزهراء المصطفوى

الناشر مركز إحياء آثار برّ صغير (نيو دهلى)

الطبعة الاولى شعبان المعظم ١٤٣٧ هـ. ق / ٢٠١٦ ع

الكمية ١٠٠٠

السعر ٤٠٠ روبية

This book has been printed and published in India
By :
The Indian Sub - Continental Literal Revival Center
New Delhi 11005

مقدمة المركز

نشكر الله شكراً لا يعد و نحمده حمداً لايحد هو اله الأحد الذي خلق العقل و علّم الإنسان ما لم يعلم وجعل القلم وسيلة للتعليم. والصلاة والسلام على رسله الذين صبروا في سبيل الدعوة والبلاغ، على أذى الناس المتكبرين والظالمين، المعرضين عن دعوتهم. سيّما خاتمهم محمّد المصطفى الذي طهر المسلمين من دنس الشرك وعلّمهم الكتاب والحكمة وترك الثقلين فيهم حتى يكون وسيلة لنجاتهم. ثم الصلاة والسلام على أهل بيته الأطهار الذين جعلهم الله خزان علمه وسبباً للهداية وعلى أصحابه الذين اتبعوا القرآن والعترة.

ورحمته ورضوانه على فرسان معركة الهدى وعلماء أمّة أحمد المصطفى، الذين بذلوا قصارى جهدهم في ترويج دين الإسلام. ومن أجل إحياء أمر أهل البيت اقتحموا عقبات التأيف والتنصيف نحو صاعقة حتى يكون ذلك سداً منيعاً أمام الكفّار الأشرار والنواصب الفجّار، وتحملوا أنواع الظلم والأذى في الدفاع عن حياض ولاية أمير المؤمنين.

يشهد التاريخ بأن في بلدة شبه القارة، قد دون العلماء والعباقرة لمذهب أهل البيت عليهم السلام آلاف من الكتب العلميلة في لغات شتى. ومن المؤسف أن هذه الذخائر المخطوطة قد بقيت على حالها، فحبس البعض في مخازن المكتبات واندرس الآخر و سُرق الثالث من هذا البلاد ولم نحصل منها أية معلوماتٍ.

فعلينا عندئذٍ أن نعتق هذا التراث من قيد المخطوطات وللمحافظة عليها بنشرها على أحسن وجه يمكن.

على هذا الأساس في ٢٠ من جمادي الآخر سنة ١٤٣١ أُسّس مركز إحياء آثار البرّ الصغير، حتى ـ بحولٍ و قوةٍ من الله تعالى ـ يصل إلى منوياته وبمقتضى «من جدّ وجد» حينئذٍ يضع هذا الكتاب الذي قد وصل إلينا من السلف الصالح في أوساط الشيعة آملاً مع التمني أن يهتمّوا بحفظه ونشره جيلاً بعد جيل وأن يتسابقوا في الاسغلال به، و أن لا ينتفع به انتفاعاً مادياً بل ينشروه لأجل البشرية حتى تعرف مذهب أهل البيت ومحاسن كلامهم.

وفي الأخير نشكر جميع الأخوة الذين ساعدونا في إعداد هذا التراث، وأيضاً المركز تعلن مشعراً بالاعتزاز أن جميع حقوق الطبع لهذا الكتاب عارية من الفائدة، و من أراد أن يطبع الكتاب في سبيل الله ولأجل نشر مكتب أهل البيت بدون أي تصرف، فليفعل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

طاهر عباس

مدير مركز إحياء آثار برّ صغير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سادات الأنام محمّد وآله الطاهرين، وصبّ جامّ غضبه وشديد لعناته على أعدائهم من الأوّلين والآخرين إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد، فإنّ تحصيل المعارف الإلهيّة وإحكام العقائد الدينيّة من أوجب الواجبات، وبذلك تُنال السعادة في الدارين، فلأجل ذلك نهض في التاريخ جماعة حملوا على عاتقهم مهمّة التصنيف في هذا المجال وصيّروا مصنّفاتهم مرتقى للوصول إلى هذا الغرض السامي، وقد كتب شيخ الطائفة المحقّة آية الله في العالمين جمال الحقّ والدين العلّامة الفهّامة الشيخ الحسن ابن المطهّر الحلّي رفع الله أعلامه كتابه الموسوم بمنهاج الكرامة في معرفة الإمامة، والآخرُ المسمّى بنهج الحق وكشف الصدق، فهدى الله ببركته طائفة كبرى من الأنام يتقدّمهم في الذكر السلطان العادل محمد أولجايتو خدابنده رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

فأثار كلّ ذلك ضغائن الشياطين وخفافيش الظلام العاجزة عن رؤية الأنوار، فكتب شيخ إسلامهم المدعوّ بابن تيميّة كتابه منهاج السنّة في ردّ الكتاب الأوّل، وكتب إمامهم

فضل بن روزبهان الخُنْجي كتابه إبطال نهج الباطل وإهمال كشف العاطل في ردّ الكتاب الثاني[1]، يرومون بذلك إطفاء هذه الأنوار، ويأبى الله إلّا أن يتمّ نوره، هيهات هيهات، ما أثاروا دون أنوار العلّامة إلّا غباراً، ولعمري إنّ للحقّ رباً يحميه، فقد سلّط الله على ابن روزبهان سيفاً شاهراً من سيوف الطائفة الإماميّة المحقّة، وهو سيّدنا الشهيد السعيد القاضي نور الله التستري أفاض الله على قبره شآبيب رحمته، فكتب لؤلؤته الثمينة ودرّته النفيسة المسمّاة بإحقاق الحق في ردّ كتاب ابن روزبهان، فظهر الحقُّ المبين وهدرت شقاشق الشياطين، وصار هذا الكتاب منذئذٍ محطّاً لأنظار العلماء الأعلام حتى نُسب لبعض أكابرهم القول بوجوب اقتناء نسخة منه على كلّ من تسمّى بالتشيُّع، وذلك للانتفاع منه في استحكام العقائد اليقينيّة الحقّة في القلوب، وهذا يقتضي منّا الجدّ والاجتهاد في خدمة الكتاب وتصحيحه وإشاعته وترويجه، ونقدّم قبل ذلك مقدّمة موجزة جدّاً في التعريف بالمؤلّف الشهيد السعيد، وإن كان هو أشهر من نارٍ على علم، ولكنّنا نجري على الأعراف المتّبعة في التصانيف، ولطالب التفصيل أن يرجع إلى المفصّلات، وخيرُ ما كُتب في هذا المقام ما كتبه السيّد جلال الدين الحسيني الأرموي المعروف بالمحدّث ﵀، حيث أنّه كتب رسالة سمّاها بفيض الإله في ترجمة القاضي نور

(١) ليُعلم أنّه يلوح من بعض العبارات وجود ردٍّ لبعض العامّة على كتاب نهج الحق غير ردّ ابن روزبهان، وهو الذي عبّر عنه المؤلّف الشهيد في مجالس المؤمنين ص٤٢ ذيل شرح حال مدينة آمل في المجلس الأوّل بأنّه شرح نهج الحق وكشف الصدق، وعبارته: «و مثل اين غلط از ملاى صاعدى اصفهانى در شرح كشف الحق و نهج الصدق واقع شده»، وتعريبُ هذه العبارة: «وقد وقع مثل هذا الغلط من الملّا الصاعدي الإصفهاني في شرح كشف الحق ونهج الصدق»، ويعني بالغلط الخلط بين شيخنا محمّد بن جرير بن رستم الطبري الإمامي عليه الرحمة وبين محمّد بن جرير بن يزيد الطبري العامّي حشره الله مع أوليائه، وقد نقل أيضاً مؤلّفنا الشهيد عن الملّا الصاعدي المذكور في كتابه مصائب النواصب ج١ ص٢٣٩، فليُلاحظ.

الله جعلها مقدّمة لكتاب الصوارم المهرقة — الآتي الحديثُ حوله —، وأيضاً ما كتبه المرحوم السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي ﵀ في مقدّمته على الطبعة السابقة لإحقاق الحق، ونحنُ نقلنا غالب ما كتبناهُ هنا عن هذين المصدرين.

هو القاضي ضياء الدين نور الله بن شريف الدين بن نور الله المرعشي الحسيني التستري، وينتهي نسبه إلى إمامنا وسيّدنا علي بن الحسين زين العابدين ﵇ المعروف بالشهيد الثالث،[1] تجدُ الثناء عليه بما لا مزيد عليه في كتب التراجم، ونذكر هنا بعضها تبرّكاً:

قال العلّامة الأميني ﵀ في شهداء الفضيلة:

«كعبة الدين ومناره، ولجّة العلم وتيّاره، بلج المذهب السافر، وبنده الخافق، ولسانه الناطق».

قال السيّد حسن الصدر ﵀ في تكملة أمل الآمل:

«أحد أركان الدهر وأفراد الزمان، العالم العَلَمْ، العلّامة المتكّلم الفريد، والمناظر الوحيد، والمجاهد السعيد، بحر العلوم، ومخرس الخصوم، متبحّر في كلّ العلوم، ومصنّف في سائر الفنون، حسن التقرير، جيّد التحرير، محقّق مدقّق، طويل الباع، واسع الاطّلاع».

قال السيّد إعجاز حسين الهندي ﵀ في كشف الحجب والأستار:

«الفاضل الأديب والعالم الأريب المحقّق العلّامة، المدقّق الفهّامة، السيّد السند السديد الشهيد القاضي نور الله بن شريف بن نور الله نَوَّر اللهُ مرقده الشريف».

ولد ﵀ في حاضرة شوشتر التي يسمّيها العرب تستر سنة ٩٥٦ هـ، وإليها نُسب

---

(١) لقب الشهيد الثالث قد يُطلق على غيره من الأعلام الكرام، لكنّ اختصاصه بهُ أشهر وأعرف.

حيث سمّي بالتستري، ثمّ انتقل منها إلى المشهد الرضوي المقدّس – على ساكنه آلاف التحيّة والسلام – وتتلمذ هناك على المولى عبد الواحد التستري، قبل أن يحطّ رحاله في الهند سنة ٩٩٣ هـ «**أيّام السلطان أكبر شاه، فأعجبه فضله ولياقته، فقلّده القضاء، وجعله قاضي القضاة**»، وظلّ هنالك سنيناً متماديّة مكرّماً مُطاعاً حتّى اختطف الأجل أكبر شاه، وقعد مقعده ابنه جهانگير شاه، فاحتال عليه الوشاة حتّى أجازهم بالإقدام على صنيعهم الشنيع وغدرهم الفظيع، فأبى جمعهم الفاجر إلّا هدر ذاك الدم الطاهر، والدنيا سجن الأبرار، وجنّة الفجّار، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

شهادته

كانت شهادة مؤلّفنا الشهيد بمدينة اگرة التي قد تُعرّب بآجرة أو آغرة وتسمّى أيضاً أكبر آباد، وربّما اشتبه على بعض أرباب التراجم فذكروا أنّ شهادته في لاهور، وقبره في اگرة معروف يُزار. قال السيّد إعجاز حسين ﵀: «**لـمّا تشرّفت بزيارة قبره الشريف في بلدة آگرة شهر صفر سنة إحدى وسبعين ومائتين وألف رأيتُ مكتوباً على قبره – أعلى الله مقامه – أنّهُ قُتل شهيداً في عهد جهانگير في سنة تسع عشرة ومائة بعد الألف**».

وقد اختلفت الروايات التاريخيّة في أسباب قتل المؤلّف الشهيد ﵀ وكيفيّة تحقّق هذه الجريمة النكراء، وشاع على الألسنة أنّه قُتل لأنّه كان يخفي تشيّعه فحسب، ولكنّ ذلك منقوض بأنّ تشيّعه كان معلوماً عند معاصريه من العامّة كما نقل بعض كلماتهم المحدّث الأرموي في فيض الإله، فلتُطالع هنالك، والله العالم بحقيقة الحال.

مؤلّفاته

إنّ مؤلّفنا الشهيد ﵀ من المؤلّفين المكثّرين، ذو قلم سيّال يؤدّي المطالب بعبارات

مليحة ترقّ لها الطباع غير أنّ الذي شاع وانتشر وذاع بين الأنام من كتبه أربعة كتب، وهي:

١- مجالس المؤمنين:

مجالس المؤمنين هو أكثر مؤلّفات سيّدنا الشهيد شهرة بين الخاصّة والعامّة، وهو في تراجم رجال الشيعة من مختلف العصور، وضمّ في ثناياه نكاتاً في التاريخ والكلام، والحقُّ أنّ الكتاب من نفائس الكتب، غير أنّ ما يؤُخذ عليه من علمائنا هو تسليكه كثيراً من المخالفين في سلك التشيُّع، واعتذر له بعضهم ببعض المعاذير.

والكتاب وإن كان في تراجم رجال الشيعة، إلّا أنّه يعدُّ من كتب الردود ككتب الشهيد الأخرى، ولكنّه ليس في ردّ كتاب بعينه على نحو «قال» و«أقول»، بل هو في ردّ دعوى عامّة أُشاعها أهل العناد والشنآن في ذلك الزمان، وهي أنّ حدوث التشيّع متزامن مع ظهور الدولة الصفويّة، فجاء هذا الكتاب تفنيداً لهذا الزعم مترجماً للرجال والطوائف المعروفين بالتشيّع قبل حدوث دولة الصفويّين.

والكتاب كما قدّمنا هو أشهر كتبه بين المؤالف والمخالف، ونُشير هنا إلى طبعاته المختلفة.

قال السيّد الأرموي:

«طُبع هذا الكتاب في إيران ثلاث مرّات؛ مرّتين في طهران، تأريخ الطبعة الأولى في ١٦ رجب سنة ١٢٦٨، والطبعة الثانية ليست عندي الآن منها نسخة، فليُلاحظ من غير هذا الموضع، وثالثة في تبريز في مطبعة الحاج إبراهيم آقا الباسمجي التبريزي لكن بلا ذكر من تأريخ الطبع».

أقول: الطبعة الثانية المُشار إليها طُبعت في طهران سنة ١٢٩٩ هـ في ٥٤٣ صفحة، وهي التي ننقلُ عنها غالباً. هذا وقد طُبع الكتاب في زماننا طبعتين حديثتين، الأولى طبعة دار الكتب الإسلاميّة في طهران سنة ١٣٧٧ هـ في مجلّدين، وآخر طبعة وهي

خيرُ طبعات هذا الكتاب طبعة في مشهد المقدّسة في ستّ مجلّدات،

هذا وإنّ الكتاب أُلّف باللغة الفارسيّة، وقد غاب عن السيّد الأرموي الكلام عن ترجمات الكتاب. ذكر صاحب الذريعة رحمه الله ترجمتين للكتاب بلغة أردو، كلاهما ناقصتان،(١) كما ذكر في موضعين(٢) تعريباً للمجالس بقلم الشيخ أحمد بن درويش علي البغدادي الحائري يبدو من عبارته أنّه تعريب لتمام الكتاب، وهذا التعريب لم يُطبع وينتشر فيما أعلم، ثمّ إنّ الخطيب الأديب الأريب المعاصر السيّد محمّد شعاع فاخر الأهوازي سلّمه الله عرّب الكتاب بعبارات لطيفة رشيقة أحسن فيها وأجاد، إلّا أنّ هنالك أمور طفيفة يُؤخذ عليه بها وليس هذا موضع ذكرها، وقد طُبع هذا المعرّب في قمّ المقدّسة بحلّة بهيّة.

٢- مصائب النواصب:

هو في صفّ كتاب إحقاق الحق – الحاضر – وإن كان دونه شهرة وفضلاً، وكثيراً ما يحيل إليه في كتبه الأخرى، وهو في ردّ كتاب نواقض الروافض لميرزا مخدوم الشريفي.

وقد تُرجم إلى الفارسيّة غير مرّة، وذكر كلّ هذه الترجمات بالتفصيل المحدّث الأرموي رحمه الله في فيض الإله.

وأمّا طبعاته، فلم يُطبع أصله العربي إلّا حديثاً، وإن كانت ترجمته الفارسيّة طُبعت قبل ذلك. فإنّ الأصل العربي طُبع أوّلاً بنقص كثير في محتواه لاعتماد المحقّق على نسخة ناقصة، ثمّ حقّقه الشيخ قيس بهجت العطّار على نسخ عديدة، وطُبع في مجلّدين بأبهى صورة.

---

(١) الذريعة ج٤ ص١٢٣.

(٢) الذريعة ج٤ ص٢١٤ وكذلك ج٢١ ص٢٤٢.

٣- الصوارم المهرقة:

هو في ردّ كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المكّي الشافعي، وقد حقّقه السيّد جلال الدين الأرموي ﷺ، وطُبع وتكرّر طبع هذا النص المحقّق في طهران وبيروت.

وهنا ثلاثة أمور ينبغي بيانها في ما يخصُّ هذا الكتاب:

١- الأوّل أنّ ترتيب مطالب الصوارم يختلف عن ترتيبها في النسخ المطبوعة من الصواعق، وهي أمارة على التصرّف في الكتاب كما هو ديدن القوم.

٢- الثاني أنّ الكتاب لم يردّ فيه على تمام الصواعق، وإنّما انتهى إلى بحث خلافة أبي بكر ورفع قلمه هنالك، واعتذر بهذا الاعتذار السديد وهو آخر ما في الكتاب:

«لقد أبطلنا بتوفيق الله تعالى ومنّه جميع ما ذكره في حقّيّة خلافة أبي بكر من الأدلّة القاصرة، والتحكّمات الفاجرة، الناشئة عن سوء المصادرة، وأثبتنا بطلان خلافته بتشييد أركان دلائل الشيعة على غصبه لها بخلافته، فقد كفانا ذلك مؤونة الكلام في إبطال خلافة عمر وتضييع الوقت فيه، لأنّ بطلان الأوّل يستلزم بطلان الثاني، وكذا الكلام في خلافة عثمان، والله المستعان في كلّ الأمور».

٣- في النسخ الخطيّة التي اعتمد عليها المحقّق سقط طفيف من أصل الكتاب، ولم توجد نسخة تجبر ذلك، ولعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

و الصواعق من أشهر مصنّفات القوم في ما كتبوه ردّاً على أهل الحق، وقد ترجم أولياء النُصب والعدوان هذا الكتاب إلى الفارسيّة أكثر من مرّة، فمنها ترجمة كمال الدين الجهرمي المُترجم في نزهة الخواطر، ومنها — على ما نُقل — ترجمة ملا كاسه گر من تلامذة ابن حجر، وقد كتب مقدّمات لهذه الترجمة، فردّها مؤلّفنا الشهيد — كما نُقل أيضاً —.

وهنا أمر آخر أيضاً نذكره استطراداً، وهو أنّ هنالك ردّاً آخر على الصواعق بعنوان

البحار المغرقة، ذكره السيّد الأرموي بقوله:

«قرع سمعي من باب الاتّفاق أنّ من جملة الردود على الصواعق المحرقة كتاباً موسوماً بالبحار المغرقة إلّا أنّي لا أعرف خصوصيّاته ولا مؤلّفه، وذلك لأنّي حيثُ سمعت تعريف الكتاب لم أكن في صدد الترجمة للقاضي ﷺ حتّى أقيّد الخصوصيّات كما ينبغي، فنسيتها بعده كما نسيتُ ناقله، ولعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً».

والمؤلّف هو أحمد بن محمّد بن لقمان – المُترجم في معجم طبقات المتكلّمين –، من علماء الزيديّة، وينقلُ عنه من فضلاء الزيديّة المعاصرين المرتضى المحطوري المقتول على يد بني سعود لعنهم الله في غاراتهم الغاشمة على بلاد اليمن. وردّ على البحار أحد العامّة، كتب في مقدّمة ردّه:

«وبعد، فيقول العبد الفقير إلى مولانا الغني إبراهيم بن عامر العبيدي المالكي: هذا كتابٌ سمّيتهُ عمدة التحقيق في بشائر آل الصدّيق، والموجب لتأليفه أمران؛ الأوّل منهما أنّ شيخ الإسلام ابن حجر ألّف كتاباً سمّاه الصواعق المحرقة، فعارضهُ فيه بعض الرافضة وألّف كتاباً سمّاه البحار المغرقة للصواعق المحرقة، فأخذتني الغيرة السنيّة وألّفتُ هذا الكتاب وسمّيته بما تقدّم ردّاً على من زعم الغرق في البحار»، وقد تعرّض العلّامة الأميني ﷺ في الغدير لردّ بعض هفواته وترّهاته، فليُراجع.

۴- إحقاق الحق:

هو هذا الكتاب، وهو أعظم مؤلّفاته قدراً وأكثرها جلالة، وقد تقدّم أنّه في ردّ إيرادات الفضل بن روزبهان على مولانا العلّامة الحلّي ﷺ. ذكر الشيخ الطهراني صاحب الذريعة ﷺ طبعاته، وهي:"

«١ – طبعة طهران، سنة ١٢٧٣ هـ، وهي طبعة لتمام الكتاب، ولكنّها طبعة حجريّة قديمة ليس لصفحاتها أيُّ ترقيم، وهي في عداد المخطوطات.

٢ – طبعة مصر، لم يذكر سنة الطبع ونبّه أنّ الطبع كان بإسقاط بعض المطالب.

٣ – طبعة مصر، سنة ١٣٢٦ هـ بمباشرة الشيخ حسن بن دخيل النجفي، وهو طبع لبعضه فقط.

وأمّا ما طُبع بعد هذه الطبعات التي أشار إليها صاحب الذريعة، فهي:

٤ – الطبعة الحديثة المقدّمة بمقدّمة السيّد المرعشي والمذيّلة بحواشيه الكثيرة النافعة، وهي أيضاً طبعة ناقصة للأسف.

٥ – طبعتنا هذه التي نرجو أن نوفّق في إخراجها.

وأمّا ترجمات هذا الكتاب إلى غير لغته الأصليّة وهي العربيّة، فقد تُرجم إلى الفارسيّة أكثر من مرّة، فمنها ترجمة الميرزا محمّد النائيني المتوفّى سنة ١٣٠٥ هـ، وفيها إضافات حسنة من المترجم – كما نُقل –، ومنها ترجمة السيد مير نصير الدين حسين بن عبد الوهاب الطباطبائي البهبهاني المسمّاة بإيضاح إحقاق الحق، وهي أقدم من الترجمة المتقدّمة، فإنّ هذا المترجم كان في عهد الشاه عبّاس الصفوي، وقد ترجم الكتاب له كما ذُكر. ثمّ إنّ هذا الكتاب تُرجم إلى الأردويّة بقلم العالم الجليل السيّد علي أظهر الكهجوي الهندي ﵀. ذكر كلُّ ذلك صاحب الذريعة، فراجع.

مؤلفات أخرى:

و لا يغيب عليك أنّ هذه المؤلّفات الأربعة – كما قدّمنا – هي أشهر مؤلّفات القاضي وأكثرها تداولاً بين الناس غير أنّ له مؤلّفات كثيرة غير ذلك مذكورة في

مظانها، فراجع شهداء الفضيلة و فيض الإله ومقدّمة السيّد المرعشي ﵀ لإحقاق الحق، ونحنُ هنا نشير إلى ما طُبع واطّلعنا عليه.

فمنها رسالة مختصرة في تفسير آية الغار والردّ على النظام النيسابوري من مفسّري العامة، وهي محقّقة ومطبوعة في مشهد المقدّسة، حقّقها الشيخ محمّد جواد المحمودي ثمّ إنّه ترجم هذه الرسالة إلى الفارسيّة، والترجمة مطبوعة في مشهد المقدّسة كأصلها. وجدير بالذكر أنّ بعض متعصّبة العامّة وهو محمّد فاخر الإله آبادي – المُترجم في نزهة الخواطر لعبد الحي – ردّ على مؤلّفنا الشهيد بكتاب سمّاه درّة التحقيق في نصرة الصدّيق، وردّه سيّدنا صاحب العبقات بكتاب سمّاه العضب البتّار في آية الغار، كما تعرّض لردّ بعض كلماته كذلك في كتابه المسمّى شوارق النصوص في تكذيب فضائل اللصوص المطبوع.

ومنها أيضاً مراسلاته العلميّة مع المير يوسف علي الاسترآبادي ﵀ بالفارسيّة، أشار إليها ونقل مقاطع منها المحدّث الأرموي ﵀ في فيض الإله، وهي محقّقة ومطبوعة بعنوان الأسئلة اليوسفيّة.

ومنها رسالة مختصرة حول آية التطهير سمّاها بالسحاب المطير في آية التطهير، وهي محقّقة ومطبوعة في مجلّة تراثنا.

ومنها رسالة فقهيّة بعنوان نهاية الإقدام في وجوب المسح على الأقدام، وهي محقّقة ومطبوعة في مجلّة تراثنا كذلك.

منهجنا في إعداد الكتاب

إنّ الذي كان عندنا من نسخ الكتاب أثناء تحقيقه ثلاث نسخ:

١- مصوّرة عن نسخة كاملة بخطّ واضح محفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران، وتقع في ١٣٨٨ صفحة، ونعبّر عنها بالنسخة الطهرانيّة.

٢- مصوّرة عن نسخة خطيّة غير كاملة أخذناها من مركز إحياء آثار علماء شبه القارة الهنديّة (مركز احياء آثار برصغير)، ونعبّر عنها بنسخة مركز إحياء الآثار، وتقع هذه النسخة في ٢٨٨ صفحة، وتبدأ من مبحث الإجماع في أصول الفقه وتنتهي إلى آخر الكتاب.

٣- الطبعة الحديثة المقدّمة بمقدّمة السيّد المرعشي ﵀ والمذيّلة بحواشيه الكثيرة.

وسيأتي عرض صور من النسختين المتقدّمتين فيما يأتي من صفحات.

و ليُعلم أنّ بداية عملي كانت باستنساخ متن الطبعة المرعشيّة – بالآلة الحاسبة – لطبعه لنفسي للاستفادة الشخصيّة، ولم يدر في خلدي في أن يُطبع للتوزيع والنشر بين القرّاء، ولـمّا علم بعملي هذا صاحب الفضيلة الشيخ طاهر عبّاس أعوان الپاكستاني دام بقاؤه مدير مركز إحياء آثار شبه القارة الهنديّة الكائن في قمّ المقدّسة، أبدى رغبته في أن أكمل استنساخ متن الكتاب من النسخة الخطيّة ليستنّى لنا طباعة الكتاب كاملاً، فرأيت الصلاح في ذلك، فبادرت إلى إجابة مطلوبه حسب الاستطاعة، ثمّ إنّه زوّدني بالنسخة الخطيّة المُشار إليها، وكنتُ قد استحصلت على النسخة الطهرانيّة مسبقاً كذلك.)

وحيثُ كنت قد دوّنت فعلاً ما طُبع من نصّ الكتاب في الطبعة المرعشيّة، فإنّي أبقيت هذا القسم على حاله ولم نراجع فيه النسختين الآنفتين إلّا في موارد قليلة. نعم، قابلنا المنقولات مع مصادرها إن وُجدت، وإلّا فلا.

وأمّا ما لم يُطبع من نصّ الكتاب في الطبعة المرعشيّة، فإنّا جعلنا النسخة الطهرانيّة الأصل، فإن وجد بينها وبين نسخة الشيخ اختلاف أثبتناه في الهامش.

هذا وإنّا نقلنا من الطبعة المرعشيّة كثيراً من حواشي السيّد المرعشي ﵀، وأعرضنا

عن أُخر منها روماً للاختصار والإيجاز.

وقسّمنا مطالب الكتاب إلى مناقشات مرقّمة بأرقام، فكلُّ مناقشة تبدأ بنقل كلام العلّامة الحلّي ﷺ بعنوان «قال المصنّف رفع الله درجته» ثمّ كلام ابن روزبهان بعنوان «قال الناصب خفضه الله» وبعدهُ كلام المؤلّف الشهيد «أقول» إلى أن ينتهي من ردّه، ثمّ تبدأ مناقشة أخرى على هذا النحو، ووضعنا رقم كلُّ مناقشة في أوّلها كما وضعناهُ في الفهرس، وفصلنا بين المناقشات في صفحات الكتاب.

وقسّمنا كذلك مجلّدات الكتاب حسب الموضوع، فهذا المجلّد الأوّل يضمّ مقدّمة الكتاب ومسائل الإدراك والنظر وصفات الله تعالى، ولذلك سمّيناه بمجلّد الإلهيّات، ويتلوهُ المجلّد الثاني في النبوّة، ونجري على هذا المنوال إلى انتهاء الكتاب.

وما ينبغي أن ننبّه عليه أخيراً أنّنا لا نمنع طبع الكتاب ونشره بأيّ صورة كانت دون الرجوع إلينا، سواءً بإعادة طبع هذه الطبعة أو نسخ النصّ أو بالتصوير الإلكتروني أو غير ذلك، بشرط عدم التصرّف في نصّ المؤلّف ﷺ، فإنّ هي إلّا أمانة أودعنا إيّاها، فلنحفظُ ما ائتُمنّا عليه.

ونتضرّع إلى الله أن يتغمّد مؤلّفنا الشهيد ﷺ بواسع رحمته وأن يجعلنا من السائرين على خطاه وأن ينتقم من قتلته المجرمين، راجين من الله قبول هذا الجهد المتواضع، ومن أهل الإيمان الدعاء.

أبو الزهراء المصطفوي

٦ اسفند ١٣٩٤ هـ.ش

١٦ جمادى الأولى ١٤٣٧ هـ.ق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابراهيم في ذلك
الاسم سهيما ورقاهم الى طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن
اهل السنة والجماعة المنتمين باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم سنيا
ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق
وليا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال غصنه بالزيادة جنيا
ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا ونسلك
بها صراطا سويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ادناه صفيا
وقربه نجيا واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيا ووليا فامره يوم الغدير
بالنص في شانه نصا جليا قائلا من كنت مولاه فمولاه هذا عليا صلى الله
عليه وآله صلوة ينال بها المؤمنون العطش ريا ويجوزون بها في جنة
المأوى حليا وعيشا رضيا اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة
من الرسل وحين شتات السبل والناس كانوا حيارى في فلوات حب
الشهوات سكارى من نشوات الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام
ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام يخرون في سجود اللات والعزى

الصفحة الأولى من النسخة الطهرانيّة

آثارهم مع امام هدى يدعوا الى اقتفاء آثارهم وان يحشرني في زمرتهم احيائهم وامواتهم ويؤوني
في دار القرار في جوارهم والمامول من افاضل المؤمنين الذين هم في حب الدين امثالي ان يدعوني
بدعاء الاشطام في زمرة الآمنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد الثمين من عرق الجبين
وكد اليمين فانه سبحانه ولا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من القصور والتقصير ومظان
المواخذة والتغيير فان قلة بضاعتي لا تخفى واضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضحة مع ما انا
فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل والآل اذ بعد ما كثرت غارب
الاغتراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروسة
الى المشهد الرضوية المقدسة المانوسة رماني الى الهند المحروسة فاشتدت تلك الشوهاء
المانوسة الى ازدياد غمي واهمت في عداوتي واعداد همي حتى ظننت انها هي الهند الذي كبد
عمي لكن الله سبحانه ببركات حب اهل البيت احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال
وما رميت اذ رميت فانتصرنا اللهم العلام جاسرين وشننا على جابرة الاشاعرة القاصرين
والناصبة الفاجرة الخاسرين فانتقمنا من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله
الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللآلي التي وشحت
بها عوالي المعالي في سبعة اشهر من غيبا الليالي لما شرحت
كثرة ضعف القوي وجعل البدن كالشن البالي وكان آخرها
آخر ربيع الاول منتظم في سلك شهور سنة الف واربع عشر
في بلدة اكره اكبر بلاد الهند ها الكفر وكره
واستعمل فيه الشيطان مكره صان الله المؤمنين
عن مكره وجهله واخرجهم عن سواد الهند
حزنه وسهله بحق الحق واهله
م م برحمتك يا ارحم الراحمين يا الله م م م م م م م
م م م م م
م م م م
م م م
م م

الصفحة الأخيرة من النسخة الطهرانيّة

الصفحة الأولى من نسخة مركز إحياء الآثار

الصفحة الأخيرة من نسخة مركز إحياء الآثار

[خطبة المؤلّف]

الحمدُ لله الذي جعل مقام شيعة الحقّ عليّاً، وصيّرهم مع نبيّه إبراهيم في ذلك الاسم سميّاً، ورقاهم إلى طور الطاعة بخفض جناح الإطاعة ورفض سنن أهل السِنَة والمجاعة[1] المتسمّين بأهل السُنّة والجماعة فأشرق نورهم سنيّاً، ووفّقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق،[2] فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق وليّاً؛ نحمدهُ حمداً كثيراً طيّباً زكيّاً، ونشكرهُ شكراً لا يزال غصنه بالزيادة جنيّاً، ونشهدُ أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له شهادة نكرّرها بكرة وعشيّاً، ونسلكُ بها صراطاً سوّياً، ونشهدُ أنّ سيّدنا محمّداً عبده ورسوله الذي ارتضاهُ صفيّاً وقرّبه نجيّاً واختار له ابن عمّه وكاشف غمّه وصيّاً ووليّاً، فأمّرهُ يوم الغدير بالنصّ في شأنه نصّاً جليّاً، قائلاً: من كنت مولاهُ فمولاهُ هذا عليّاً،[3] صلّى الله عليه وآله صلاة ينال بها المؤمنون

---

(١)- المجاعة من الجوع أي زمان الجوع كما في مقدمة شرح البخاري لابن حجر، ويُقال: أرض بني فلان سنة إذا كانت غير مجدبة. (المؤلّف)

(٢)- فيه لطف وإيماء إلى كتاب المصنّف آية الله العلّامة قدّس سرّه. (شهاب الدين)

(٣) - هنا تعليقتان:

❖ الظاهر أن يكون عليّاً في هذا التركيب علماً، ووجه حاليّته مع كونع غير مشتّق كونه كالبسر في قولهم: هذا بسراً أطيب منه رطباً، لأنّه يدلّ على صفة هي العلوّ، كما أشار إليه الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص عند التمثيل لا يراد المسند إليه علماً لتعظيم أو إهانة بقوله: ركب علي وهرب معاوية، فإن علياً يدلّ على العلوّ ومعاوية يدلّ على عوى ☜

يوم العطش ريّاً،[١] ويحوزون[٢] بها في جنّة المأوى حليّاً وعيشاً رضياً.

أمّا بعد، فإنّ الله تعالى بعث محمّداً على فترةٍ[٣] من الرسل وحين شتاتٍ من السبل، والناس كانوا حيارى في فلوات حبّ الشهوات، سكارى من نشوات[٤] الجهل والهفوات، يعبدون الأوثان والأصنام، ويعكفون على الخمر والميسر والأنصاب والأزلام،[٥] يخرّون في سجود اللات والعزّى، ويصرّون في كفران من نعمه لا تُجزى، يرفلون[٦] في ثياب الإعجاب،[٧] ويستكبرون عن استماع الخطاب، واتّباع طريق الصدق والصواب، فكشف الله تعالى برسوله طريق الحقّ وأوضح لهم نهج الصدق، فأسلم القليل شوقاً إلى نور الأنوار، أو خوفاً من دخول النار، واستسلم الكثير رغبة في جاه الرسول المختار لـمّا سمعوا في ذلك عن راهبيهم من الأخبار، أو رهبة عن اعتضاده بصاحب ذي الفقار والذين معه أشدّاء على الكفّار، فداموا مجبولين على توشّح النفاق

الكلب، ويحتمل أن يكون صفة بمعنى العالي والرفيع وحلًّا إشكال في الحالية، ويتضمّن إشارة لطيفة إلى ما رُوي من أنّ النبي صلى الله عليه وآله عندما قال في شأن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: من كنت مولاه فعلي مولاه، أخذ بضبعه ورفعه حتى ظهر بياض إبطيهما، فيكون معنى الكلام قائلاً: من كنت مولاه فمولاه هذا حال كونه رفيعاً عالياً بيدي من وجه الأرض، ولفظ على مرفوعاً في أصل الحديث؛ يُحتمل ذلك أيضاً، فتأمّل. (المؤلّف)

❖ ارتكب جعل علياً حالاً بالتأويل، أي بتأويل المسمّى به رعايّة للسجع، فافهم. (المؤلّف)

(١) روى من الماء واللبن، كرضى، ورياه. (المؤلّف)

(٢) من الحيازة بمعنى الجمع. (المؤلّف)

(٣) الفترة: الانكسار والضعف، وقد فتر الحرّ وغيره يفترّ فتوراً، وفترة، والفترة الزمان بين الرسولين. (شهاب الدين)

(٤) رجل نشوان: سكران بين النشوة. (المؤلّف)

(٥) الزلم واحد الأزلام، وهي السهام التي كانوا في الجاهلية يستهمون بها. (المؤلّف)

(٦) يُقال: رفل في ثيابه، يرفل، إذا إطالها وجرّها متبختراً. (المؤلّف)

(٧) الإعجاب من العُجب بالضم، وهو أن يظن الشخص بنفسه بعض الظنون. (المؤلّف)

وترشّح الشقاق، يتبسّم في كلّ وقت ثغورهم، والله يعلم ما تكنّ صدورهم، وإذ قد تمّ الدليل[١] واتّضح السبيل، وأداروا عليهم كؤوس[٢] السلسبيل، فما شرب منهم إلّا قليل، عزم صاحب المجلس على الرحيل[٣] وأزمع على التحويل، فأحال الجلّاس فيما بقي من ذلك الكأس على الساقي الذي لا يُقاس بالناس، وأوفاه في غدير خمٍّ من كأس «من كنت مولاه فعلي مولاه»، فبخبخ عليه عمر وهنّاه، وبايعه جلّ من حضر وحيّاه، فلمّا رحل صاحب الكأس وانتفى أثر تلك الأنفاس، خرج الأغيار من الكمين، وضيّعوا وصيّة الرسول الأمين، فنسوا الكأس الذي عليهم أُدير، ونقضوا ونكثوا عهد الغدير وبيعة الأمير، إذ سقاهم حبّ الجاه وعقد اللواء كأس الهوى، فأعرضوا عن الساقي الباقي مليّاً، وتركوه نسياً منسياً، فصار جديد عهدهم رثّاً، وشمل بيعتهم هباءً منبثّاً، وانجرّ دائهم الدفين، وانتهى بهم إلى أن عادوا إلى الخلاف الأوّل، وارتدّوا على أعقابهم كما يدلّ عليه حديث الحوض الذي رواهُ مسلم والبخاري والحميدي[٤] وأضرابهم، فهدموا أركان الشرع وأكنافه، وكسروا أضلاع الدين وقطعوا أكتافه، وهضموا حقّ أهل البيت، ولم يلحقهم فيه مخافة، ومنعوا إرث فاطمة من غير أن تأخذهم فيها رأفة ولا رحمة، انتصبوا من غاية الجهل والجلافة

(١) فيه إشارة إلى قوله تعالى في شأن خلافة أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ الآية. (المؤلّف)

(٢) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: كأس. (المصطفوي)

(٣) أي قصد السير. (المؤلّف)

(٤) صحيح البخاري ح٤٢٥٩ – ٦٠٩٧ – ٦٥٢٨ وصحيح مسلم ح٤٢٤٣، والحديث مذكور في كثيرٍ من كتب القوم، وذكر جميع الناقلين له يوجب الإطناب والتطويل. (المصطفوي)

للخلاف على الخلافة، وغصبها بكلّ حيلة وجزافة، فنصبوا الخالي عن العلم والشرافة، المملوّ من الجهل والكثافة، فلم يزل كانوا بآيات الله يمترون، نبذوا الحقّ وراء ظهورهم، فاشتروا به ثمناً قليلاً، فبئس ما يشترون، وكأنّه إلى ما ذكرناه من القضية أشار عبّاس بن عتبة بن أبي لهب الهاشمي عند وقوع الرزيّة بقوله شعراً:

من مبلّغ عنّا النبيّ محمّداً إنّ الورى عادوا إلى العدوان

إنّ الذين أمرتهم أن يعدلوا لم يعدلوا إلّا عن الإيمان

غصبوا أمير المؤمنين مكانه واستأثروا بالملك والسلطان

بطشوا بفاطمة البتول وأحرزوا[1]

ميراثها طعناً على القرآن[2]

وتلك النكث والنقض والإبرام والغصب والنصب والاهتضام، غير مستبعد من أقوام صرفوا أكثر أعمارهم في عبادة الأصنام، وليس أوّل قارورة كُسرت في الإسلام، فقد صدر من أصحاب موسى عليه‌السلام عند توجّهه إلى الطور أعظم من هذا الفتور والفطور، إذ قد ارتدّ جمهور أصحابه من بني إسرائيل، فضلّوا وأضلّوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل، وعمدوا قتل هارون الوصيّ ودفعوه باليد والرجل، وقد رُوي عن نبينا صلى‌الله‌عليه‌وآله أنّه قال: «**يقع في أمّتي ما وقع فى أمّة خلت من قبل حذو القذّة بالقذّة والنّعل بالنّعل**».[3]

ثمّ لـمّا قصروا على أنفسهم المسافة، مدّة امتداد مسّ الآفة وغصب الخلافة بإناطة

(١) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: أحوزوا. (المصطفوي)

(٢) وفي بعض كتب السير نسبة هذه الأبيات إلى الفضل بن العبّاس الشاعر المشهور. (شهاب الدين)

(٣) مجمع الزوائد ج٧ ص٢٦١، وانظر مستدرك الحاكم ج١ ص١٢٩.

صحّتها فيها على مجرّد اختيار الأمّة، ونفوا اشتراط النصّ والعصمة في الأئمّة، ليتسّع لكلّ جلف جافّ بيّن الكثافة[١] تصدّي الخلافة بلا توجّه ملامة وتوقّع مخافة عن الكافّة، وجعلوا ذلك من الأصول المطاعة، وأهم مقالات المتسمّين بأهل السنّة والجماعة، لا جرم كلّ من جاء بعدهم متقمّصاً للسلطنة والإيالة مع خلّوه عن العصمة والعدالة، بادر إلى تعظيم علماء المتسمّين بأهل السنّة واستمالتهم، ومال إلى تكريم شأنهم وترويج مقالتهم، وقد أبغض علماء الشيعة الحاكمين بجلافتهم القائلين بعدم صحّة خلافتهم، فقد كان لهذه الفرقة الناجيّة خصماء عظماء جهلاء سفهاء، وأعداء أشدّاء وأغوياء وأقوياء، أولوا السيف والسنان، والبغض والشنآن، والزور والبهتان، والبغي والعدوان، والكفر والطغيان، لما في قلوبهم من نتائج الأحقاد الجاهليّة، والأضغان[٢] البدريّة، التي يتوارثونها بالعهود، عداوة لمولانا أمير المؤمنين ووصيّ رسول ربّ العالمين، إمام البررة وقاتل الكفرة والفجرة، ولأولاده السادة المعصومين والأئمّة القادة المظلومين، ولهذا كانوا في أكثر الأعصار مختفين في زاوية التقيّة، متوقّعين عن ملوك عصرهم نزول البليّة، إلى أن وفّق الله تعالى السلطان الفاضل الفاصل[٣] السعيد غياث الدين أولجايتو محمد خدابنده أنار الله برهانه لخلع قلادة التقليد، وكشف الحق ونهج الصدق بالتأمّل الصادق والنظر السديد، فنقل أوّلاً عن مذهب الحنفي الذي نشأ فيه

---

(١) قال الجزري في النهاية في الحديث (فجائه رجل جلف جاف): «الجلف: الأحمق، وأصله من الجلف، وهي الشاه المسلوخة التي قُطع رأسها وقوائمها، ويُقال للين أيضاً، جلف، شُبِّه الأحمق بها لضعف عقله». وقال في الحديث (من بدا جفا): «بالدال المهملة، أي من سكن بالبادية؛ غلظ طبعه لقلّة مخالطة الناس، والجفاء غلظ الطبع». (المؤلّف)

(٢) الأضغان والضغائن: ما يُضمر من السوء ويُتربّص به إمكان الفرصة، والجملة مشيرة إلى مضمون بعض الأخبار المرويّة في كتب أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم من أعمال القوم وإظهارهم أحقاد بدر وحنين. (شهاب الدين)

(٣) إيماء إلى تمييزه الحقّ عن الباطل وتشرّفه بالتشيّع. (المصطفوي)

من الصغر إلى مذهب الشافعي الذي كان أقلّ شناعة من المذاهب الأُخر، ثمّ لـمّا ظهر له من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي[١] مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي[٢] بطلان كلا المذهبين، واطلّع على مجمل من حقيقة مذهب الشيعة في البين، حكم بإحضار علماء الإماميّة من الأمصار، واختار من بينهم لمناظرة الأغيار، الشيخ الأجلّ المصنّف العلّامة، تاج أرباب العمامة، حجّة الخاصّة على العامّة، لسان المتكلّمين، سلطان الحكماء المتأخّرين، جامع المعقول والمنقول، المجتهد في الفروع والأصول، الذي نطق الحقّ على لسانه، ولاح الصدق من بنانه،[٣] آية الله في العالمين، جمال الحقّ والحقيقة، الحسن بن الشيخ المؤيّد في استنباط الحكم الملّي بالسداد الفطري الجبلي سديد الدين يوسف بن المطهّر الحلّي، أحلّه الله في جوار النبي وآله صلى الله عليه وآله وألبسه من حلل رحمته وحليّ أفضاله، فناظرهم العلّامة وأثبت عليهم بالبراهين العقليّة، والحجج النقليّة، بطلان مذاهبهم العامّية، وحقيقة مذهب الإماميّة، على وجه تمنّوا أن يكونوا جماداً أو شجراً، وبُهتوا كأنّهم التقموا حجراً، ثمّ أكّد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب، المزيل للإرتياب، الموسوم بكشف الحق ونهج

(١) هو صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفي البخاري، المتوفى ٧٥٠ هـ، شارح الوقاية في الفقه الحنفي، ومصنّف كتاب تنقيح الأصول في أصول الفقه وغيرهما من الكتب والزبر. (شهاب الدين)

(٢) ترجم له السيّد المرعشي رحمه الله ترجمة مطوّلة قال فيها: «هو المولى الفاضل نظام الدين عبد الملك الشافعي المراغي، نسبة إلى مراغة آذربايجان، لا مراغة مصر، وكان المترجم من أعيان عصره في الفضل والعلم، ومن أجلّة الشافعيّة في عصره، وله تآليف وتصانيف كثيرة، منها التوضيح؛ تصدّى فيه لشرح كتاب الأم للشافعي، لم يتمّه، وكتاب المشيخة؛ ذكر فيه طرقه وأسانيده، وجرت بينه وبين صدر جهان البخاري الحنفي مناظرات، وكان البخاري شديد العصبية لأبي حنيفة وعلى الشافعي، والمراغي بالعكس، فذكر كلّ منهما مثالب إمام الآخر والفتاوى الغريبة التي تستمجّها الطباع المعتدلة من فتيا الإمامين، وكان هذا الباعث على انزجار طبع السلطان من مذهب الرجلين». (المصطفوي)

(٣) في بعض النسخ المخطوطة بيانه بدل بنانه. (شهاب الدين)

الصدق والصواب، فعدل السلطان والأمراء والعساكر، وجمّ غفير من العلماء والأكابر، إلى التزام المذهب الحقّ، وزيّنوا الخطبة والسكّة[١] بسوامي أسامي[٢] الأئمّة المعصومين الذين هم بالخلافة أولى وأحقّ. وكان المعاصرون المناظرون للمصنّف العلّامة خلقاً كثيراً من علماء العامّة كالمولى قطب الدين الشيرازي[٣] و عمر الكاتبي القزويني[٤] و أحمد بن محمّد الكيشي[٥] و ركن الدين المتسيّد الموصلي[٦] و المولى نظام الدين المذكور، و غيرهم من الموالي والصدور،

---

(١) وعندنا شيء من تلك السكك والضروب، وقد نُقشت أسماء المعصومين متّصلة بمحيط الدائرة الكائنة على السكّة، وفي وسطها اسم السلطان خدابنده. (شهاب الدين)

(٢) هو من إضافة الصفة إلى موصوفها. (شهاب الدين)

(٣) هو الشيخ المحقّق في الرياضيات والمنطق والفلسفة، قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي، من تلاميذ المحقّق الطوسي ﰘ، ومن شركائه في رصد مراغة، توفي ٢٤ رمضان سنة ٧١٠، وقيل ٧١٦. له تصانيف، منها شرح قانون الشيخ الرئيس، ودُفن بجنب قبر القاضي البيضاوي في مقبرة چرنداب من مقابر بلدة تبريز، وللمترجم يد طولى في الطبّ أيضاً. (شهاب الدين)

(٤) هو أبو الحسن القزويني المشهور بالكاتبي، العلّامة في الرياضيات والمنطق والجدل والكلام، وكان من تلاميذ المحقّق الطوسي ﰘ، ومن شركائه في رصد مراغة، له تصانيف، منها الرسالة الشمسيّة في المنطق، وشرحها العلّامة قطب الدين الرازي من أصحابنا، وهو الشرح الدائر السائر بين المحصّلين الكرام، ويعبّر عن هذا الشرح بالقطبيّة ليمتاز عن شرح المحقّق التفتازاني الذي يعبّر عنه بالسعديّة، ثمّ من أشهر تصانيف الكاتبي كتاب حكمة العين، وكم له من شروح. توفي المترجم سنة ٦٧٥. (شهاب الدين)

(٥) نسبة إلى كيش، من الجزائر الواقعة في خليج فارس، وكان الرجل من نوابغ عصره، وله حاشية على الشفاء وغيره. وفي بعض المجاميع أنّ المناظر لمولانا العلامة ﰘ هو أحمد بن محمد الكبسي بالباء الموحّدة بعد الكاف ثم السين المهملة، وفي نسخة من الإحقاق أحمد بن محمد الكشني بالشين المعجمة بعد الكاف ثمّ النون، وكلٌّ نسبةً إلى مكان فالكيشي كما ذكرناه، والظاهر أنّه الصحيح المراد هنا نسبة إلى تلك الجزيرة، والكبسي نسبة إلى محلّ باليمن، وآخر في الشام، وآخر في مصر، والكشني نسبة إلى كشن محلٌّ بما وراء النهر قريب من بلدة كش التي هي من أعمال سمرقند، ومنهـ[ـا] شيخنا الكشّي الرجالي الشهير الذي منّ بتأليفه علينا، وكتابه المعروف بالمختار من رجال الكشّي من أمّهات كتب الرجال التي عليها التعويل والاعتماد، ثم إنّ بما وراء النهر بلد آخر سُمِّي كُش بضم الكاف، وإليه تُنسب جماعة، فلا تغفل. (شهاب الدين)

(٦) هو ركن الدين الحسيني العبيدلي الأعرجي، من ذريّة نقباء الموصل العبيدليين، وكان ذا فضل وقريحة، له تصانيف وتآليف، وكان يدرّس في بغداد مدّة، وفي الموصل، ثمّ اتصل بالسلطان شاه خدابنده، وصار في علماء دولته السنيّة، وجرت ☜

ولم يتعرّض هؤلاء الأفاضل الأنجاب لذلك الكتاب المستطاب، مع اشتماله على قدح أسلافهم وأجلّتهم، ونقض ما اعتمدوا عليه من أدلّتهم، حذراً عن ظهور زيادة لجاجهم وإعوجاجهم، وحياءً عن اطّلاع الناقدين على قصور عيار احتجاجهم.

ثمّ لـمّا وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه إلى نظر الفضول السفيه، المعدود في خفافيش ظلمة العمى وخوافيه، فضل بن روزبهان الذي يخرج فضلته من فيه؛[١] خلع العذار،[٢] ولم يتأسّ[٣] بحياء إمامه قتيل الدار، فطوى الكشح عن الحياء، ونهى النفس عن الوقاء، واستهدف نفسه لسهام الملام، بجسارته وجرأته على المصنّف العلّامة الإمام، وتزييف كلامه بالشتم وركيك الكلام، كأنّه قد نزل عليه نزول الضيف على أقوام لئام، فعاملوه بغير ما يليق به من الإجلال والإكرام، وكأنّه أشار المولوي الأولوي إلى مثل هذا الخفّاش المحروم عن رؤية الأنوار، المرجوم الظالم المظلوم[٤] المحبوس في ظلام الجهل الاستكبار، في مقابلته لنيّر براهين العلّامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار، بقوله في المثنوي المعنوي:

بينه وبين مولانا العلامة مناظرات، وكانت الغلبة للعلّامة، والرجل كان من المتعصّبين في المذهب، وله حاشية على الكشّاف. ثمّ ليُعلم أنّه غير السيّد ركن الدين الجرجاني نزيل الموصل، فإنّه كان شيعيّاً، وغير السيّد ركن الدين الشيرازي الحسني الحنفي صاحب رسالة المنطق، وغير السيّد ركن الدين البغدادي نزيل الموصل الحنبلي المذهب، فلا تغفل. (شهاب الدين)

(١) وكان الحريّ ترك هذه التعبيرات، ولكنّ الذي حمل القاضي قدّس سرّه على ذلك ارتكاب ابن روزبهان أسوء من ذلك بالنسبة إلى مولانا العلّامة قدّس سرّه المشتهر في الآفاق؛ كما تُدين تدان، لا تَهتك فتُهتك. (شهاب الدين)

(٢) خلع عذاره وهو خليع العذار، أي اتّبع هواه وانهمك في الغي، وصار يقول ويفعل وما يبالي، كالدّابة بلا رسن. (شهاب الدين)

(٣) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: يتأسّن. (المصطفوي)

(٤) الظالم لنفسه ولغيره والمظلوم بإغواء غيره إيّاه وغلبة جهله. (شهاب الدين)

از همه محروم تر خفاش بود | كه عدو آفتاب فاش بود
نه تواند در مصافش زخم خورد | نه بنفرين تاندش مهجور كرد
دشمنى گيرى بحد خويش گير | تا بود ممكن كه گردانى اسير
قطره با قلزم چو استيزه كند | ابلهست او ريش خود بر مى كند
با عدو آفتاب اين بد عتاب | اى عدو آفتاب آفتاب

وكأنّي أسمع من لسان حال ذلك العلم العلّامة، إلى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة، السالب للعافية والسلامة (شعر):

اى مگس عرصهٔ سيمرغ نه جولانگه توست
عرض خود مى‌برى و زحمت ما مى‌دارى

هيهات هيهات، أين هو من المبارزة مع فرسان الكلام، والمعارضة مع البدر التمام، أين الثريّا من الثرى، والنعامة من الكرى، أطرق كرى، أطرق كرى، إنّ النعامة في القرى، فهو فيما قرن به كلام المصنّف من النقض والقدح، وذيّل من الشرح المقصور على الكلم والجرح، قد قرن الظلمة بالنور، وعقّب نغم الزبور بدويّ الزنبور، أو قابل شوهاء بحسناء، ونظر إلى حوراء بعين عوراء، بل نظم خرزة في سلك اللآل، ودفع عن جمال المصنّف عين الكمال، ولعلّه جعل هذا النقض والإبرام، والجرح والإيلام، انتقاماً لما جرى على أصحابه في إصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العليّة، وظهور نيّر الدولة المؤيّدة الصفويّة الموسويّة، أنار الله براهينهم الجليّة، فاستولى عليه الحقد الناشي عن مصيبة الأهل والأصحاب، وعاق عين بصيرته عن رؤية الحقّ والصواب، حتّى نظر في شمايل كلام المصنّف بعين غير صحيحة، وارتاب في مقدّمات حقّة صريحة، كما قيل:

إذا لم تكــــن للمــــرء عــــينٌ صــــحيحة

فــلا غــروَ أن يرتــاب والصــبحُ مســفرٌ

وها أنا بتوفيق الله تعالى أنبّه على بطلان ما أورده على المصنّف العلّامة من القدح والملامة، وأبيّن أنّه من الجهل في بحر عميق، وبدوام الحريق حقيق، وأنّ شبهاته أضعف من احتجاجه على حقيّة الجبت و الطاغوت، وأدلّته أوهن من بيت العنكبوت وتأويلات ملاحدة ألموت،[1] وأوضّح أنّه فيما أتى به تعصّباً وغلوّاً واستكباراً أو علوّاً، جديرٌ بأن يُتّخذ عدواً، ويُلعن آصالاً وغدوّاً، ولعمري إنّ قصور باعه وكساد متاعه غير خافٍ على من له أدنى مناسبة بحقايق هذا المذهب الشريف، فلم يكن لنا حاجة إلى تلقّي شرحه الكثيف بالرد والتزيّيف، لكن لـمّا صار ذلك الشرح المنحرف عن النهج، المثير للرهج، غباراً على مرايا صفحات الكتاب، ومزايا خطابه المستطاب، وأورثت التباس الحق على ذهن القاصر المرتاب، رأيت إزالة ذلك عليّ من الفرض، وحرّمت على جنبي القرار على الأرض، حتّى أزلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار وأوضحت نهج الحقّ كضوء النهار، فأفضحت الشارح الجارح الذي آل إلى شفا جرف هار، وبال في بئر زمزم للاشتهار، وأفصحت عمّا وقع له من الخبط والعوار، وعار نصبه ونصبه[2] في تقليد كلّ عجل جسد له خوار، وسمّيت ما جهّزته لنصرة جند

(١) وهم فرقة من الإسماعيليّة، تآمروا مدّة في حصن ألموت، وهي من أعمال قزوين والديلم وتوابعهما، ولهم أقاصيص وأخبار ذكرها المؤرّخون؛ فليُراجع الباحث إلى روضة الصفا وحبيب السير والملوك والإسماعيلية وسيرة الحسن الصباح. (شهاب الدين)

(٢) النصب – بفتح النون وسكون الصاد المهملة – بغض علي عليه السلام وتقديم غيره عليه، كذا ذكره ابن حجر في مقدمة شرح صحيح البخاري، وغيره في غيره، والنصب – بفتح النون والصاد – هو التعب والكلفة والمشقّة. (المؤلّف)

الحقّ من الجيوش الهواطل وأحرزته لجهاد حزب الباطل، من كلّ نصل قاتل ودرع ماطل، بـ «**إحقاق الحق وإزهاق الباطل**»، منادياً على أولياء الشارح الذين مرقوا عن الدين مروقاً، وملأوا من تعصّب الباطل عصباً وعروقاً، فاتّخذوا خفض النصب لأنفسهم علواً وشهوقاً، وقد جاء الحقّ وزهق الباطل، إنّ الباطل كان زهوقاً، حامداً لله تعالى ثانياً، وللصلاة على النبي ﷺ عنان العزيمة ثانياً، قائلاً: الحمد لله الذي نصر عبده، وأعزّ جنده، وهزم الأحزاب وحده، والصلاة على من لا نبي بعده، وآله المعصومين الذين أنجز الله فيهم وعده، وصبّ على أعدائهم برقه ورعده.

ثمّ لـمّا ضمّن الشارح الجارح الناصب خفضه الله تعالى خطبة شرحه الإشارة إلى حقيّة مذهب أصحابه المتسمّين بأهل السنّة والجماعة وبطلان مذهب غيرهم؛ رأينا تقديم نقلها، واستئصال بقلها،[1] فنقول، إنّه افتتح على شاكلة الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين، فقال:

«الحمد لله المتعزّز بالكبرياء والرفعة والمناعة، المتفرّد بإبداع الكون في أكمل نظام وأجمل بداعة، المتكلّم بكلامٍ أبكم كلّ منطيق من قروم[2] أهل البراعة، فانخزلوا[3] آخراً في حجر العجز وإن بذلوا الوسع والاستطاعة، أحمده على ما تفضّل بمنح كرائم الأجور على أهل الطاعة، وفضّل على فرق الإسلام الفرقة الناجيّة من أهل السنّة والجماعة، حتّى كشف نقاب الإرتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وسلم: لا يزال طائفةٌ من أمّتي، لا يضرّهم من خذلهم حتّى تقوم

(١) إشارة إلى المثل العربي الذي يُضرب في من غلب على خصمة واستأصله بالكليّة. (شهاب الدين)

(٢) القروم: جمع القرم - بفتح القاف وسكون الراء - بمعنى السيّد العظيم. (شهاب الدين)

(٣) الانخزال: الانعزال والانقطاع. (شهاب الدين)

الساعة،[1] صلّى الله عليه وسلّم وبارك على سيّدنا ونبيّنا محمّد الذي فرض الله على كافّة الناس اتّباعه، وجعل شيعة الحقّ وأئمّة الهدى أشياعه، وهدى إلى انتقاد نهج الحقّ وإيضاح كشف الصدق أتباعه، ثمّ السلام والتحيّة والرضوان على عترته وأهل بيته وكرام صحبه أرباب النجدة والجود والشجاعة، الذين جعل الله موالاتهم في سوق الآخرة خير البضاعة، ما دام ذبّ الباطل عن حريم الحقّ أفضل عمل وخير صناعة.

أمّا بعد، فإنّ الله تعالى بعث نبيّه محمّداً صلّى الله عليه وسلم[2] حين تراكم الأهواء الباطلة، وتصادم الآراء العاطلة، والناس هائمون في معتكر حندس[3] ليل الضلال، يعبدون الأوثان ويخرّون للأذقان سجّداً عندها بالغدو والآصال، لا يعرفون ملّة ولا يهتدون إلى نحلة، ولا سير لهم إلى مراتع الحقّ ولا رحلة، فأقام الله تعالى برسوله الملّة العوجاء،[4] وهداهم بإيضاح الحقّ إلى السنن المتناء،[5] فأوضح للملّة منارها وأعلم آثارها وأسّس قواعد الدين، على رغم من الكفرة الماردين، هم الذين أبوا إلّا الإقامة على الكفر والبوار، وإن هداهم إلى سبيل النجاح، فما أذعنوا

(١) رواه في مجمع الزوائد، ويقرب منه ما رواه البخاري في كتاب الاعتصام: «عن عبيد الله بن موسى، عن اسماعيل، عن قيس، عن المغيرة بن شعبة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: لا يزال طائفة من أمّتي ظاهرين حتّى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». (شهاب الدين)

(٢) تعساً لقومٍ رووا عن النبي ﷺ أنّه نهى عن الصلاة البتراء عليه وقيّدوا أنفسهم بعدم إلحاق الآل بعد اسم النبي، مع أنّهم فسّروا البتراء بعدم ذكر الآل بعده، والبتراء فعلاء من البتر، بمعنى قطع الآخر والذيل. (شهاب الدين)

(٣) المعتكر: محلّ الاحتكار وهو الظلام. الحندس: الظلمة، والمراد أنّ الله بعث نبيّه ﷺ في وقت الظلام ليل الضلال وشدّة ظلمته. (ابن روزبهان)

(٤) المراد بإقامة الملّة، إرجاعها بعد الاعوجاج إلى الاستقامة، والمراد بالملّة، ملّة إبراهيم حيث غيّرها العرب، فأقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم. (ابن روزبهان)

(٥) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الغرّاء. (المصطفوي)

للحقّ إلّا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح، فندب صلّى الله عليه وسلم لنصرة الدين، وإعانة الحقّ عصبة من صحبه الصادقين، فانتدبوا ونصروا ونصحوا وأوذوا في سبيل الله ثمّ هاجروا واغتربوا، هم كانوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم الكرش والعيبة، حين كذّبه عتبة وشيبة، فأثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم، وجعل مناط أمور الدين مرجوعة إليهم، ثمّ وثب فرقةٌ بعد القرون المتطاولة، والدول المتداولة، يلعنونهم ويشتمونهم ويسبّونهم، ولكلّ قبيح ينسبونهم، فويلٌ لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة الرضيّة، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة؛ شاهت الوجوه، ونالت كلّ مكروه.

ثمّ إنّ زماننا قد أبدى من الغرائب ما لو رآه محتلم في رؤياه لطار من وكر الجفن نومه، ولو شاهده يقظان في يومه لاعتكر من ظلام الهموم بومه، وممّا شاع فيه أنّ فئة من أصحاب البدعة استولوا على البلاد، وأشاعوا الرفض والابتداع بين العباد، فاضطّرني حوادث الزمان إلى المهاجرة عن الأوطان، وإيثار الاغتراب وتوديع الأحبّة والخلّان، وأزمعت الشخوص من وطني إصفهان،[1] حتّى حططت الرحل بقاسان[2] عازماً على أن لا يأخذ جفني الغرار، ولا يضاجعني الأرض بقرار، حتى أستوكر مربعاً من مرابع الإسلام، لم يسمعني فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام، وأستوطن مدينةً أتّخذها دار هجرتي ومستقرّ رحلتي، تكون فيها السنّة والجماعة فاشية، ولم يكن فيها شيء من البدعة

(١) ليس ابن روزبهان إصفهاني الأصل كما يُتوهَّم من هذه العبارة، وإنّما كان متوطناً بها، وهو من أهل خُنج – بضم الخاء –، من أعمال شيراز. (المصطفوي)

(٢) قاسان معرّب كاشان، مدينة بما وراء النهر، وليست هي كاشان البلدة المعروفة بين قم وإصفهان، والتي قد تُعرَّب بقاشان، وقاسان أيضاً قرية بنواحي إصفهان كما ذُكر، والمراد بقاسان هنا هو المحلّ الأول، أي المدينة التي بما وراء النهر، كذا أفاد السيّد المرعشي. (المصطفوي)

والإلحاد ناشيّة، وأتمسّك بسنّة النبي ﷺ الرصين، وأعبد ربّي حتّى يأتيني اليقين، فإنّ التمسّك بالسنّة عند فساد الأمّة طريق رشيد وأمر سديد، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من تمسّك بسنّتي عند فساد أمّتي فله أجر مائة شهيد.[١]

فلمّا استقرّ ركابي بمدينة قاسان، اتفّق لي مطالعة كتاب من مؤلّفات المولى الفاضل جمال الدين بن المطهّر الحلّي غفر الله ذنوبه، قد سمّاه بكتاب نهج الحقّ وكشف الصدق، قد ألّفه في أيّام دولة السلطان غياث الدين أولجايتو محمّد خدابنده، وذكر أنّه صنّفه بإشارته، وقد كان ذاك الزمان أوان فشو البدعة ونبغ نابغة الفرقة الموسومة بالإماميّة من فرق الشيعة، فإنّ عامّة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم، والناس على دين ملوكهم، إلّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليلٌ ما هم، وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب أنّه حاول بتأليفه إظهار الحق وبيان خطأ الفرقة الناجيّة من أهل السنّة والجماعة، لئلّا يقلّدهم المسلمون ولئلّا يقتدوا بهم، فإنّ الاقتداء بهم ضلالة، وذكر أنّه أراد بهذا إقامة مراسم الدين وحوز[٢] أجور الآخرة واقتناء ثواب الذين يبيّنون الحقّ ولا يكتمونه، ومع ذلك فإنّ جلّ كتابه مشتملٌ على مطاعن الخلفاء الراشدين، والأئمّة المرضيين، وذكر مثالب العلماء المجتهدين، فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على ألسنة البهائم أنّ الجمّال سأل جملاً: من أين تخرج؟ قال الجمل: من الحمّام. قال: صدقت، ظاهر من رجلك النظيف وخفّك اللطيف.[٣]

(١) الخبر مرمي بالوضع، فراجع الكتب المعدّة لهذا الشأن ككتاب الموضوعات للسبكي. (شهاب الدين)

(٢) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: حرز. (المصطفوي)

(٣) هذا مقتبس من هذين البيتين من المثنوي:

آن يكى پرسيد اشتر را كه هى — از كجا مى‌آيى اى اقبال پى

گفت از حمام گرم كوى تو — گفت خود پيداست در زانوى تو

فنقول: نعم، ظاهر على ابن المطهّر أنّه من دنس الباطل ودرن التعصّب مطهّر، وهو خائض في مزابل المطاعن وغريق في حشوش[١] الضغائن، فنعوذ بالله من تلبيس إبليس، وتدليس ذلك الخسيس، كيف سوّل له وأملى له، وكثر في إفشاء الباطل على رغم الحق إملائه، ومن الغرايب أنّ ذلك الرجل وأمثاله ينسبون مذهبهم إلى الأئمة الاثني عشر رضوان الله عليهم أجمعين، وهم صدور إيوان الاصطفاء، وبدور سماء الاجتباء، ومفاتيح أبواب الكرم، ومجاديح[٢] هواطل النعم، وليوث غياض البسالة،[٣] وغيوث رياض الإيالة، وسبّاق مضامير السماحة، وخزّان نقود الرجاحة والأعلام الشوامخ في الإرشاد والهداية، والجبال الرواسخ في الفهم والدراية، وهم كما قلت فيهم (شعر):[٤]

شـمّ المعـاطس مـن أولاد فاطمـة ... علـوا رواسي طـود العـزّ والشرف

فـاقوا العـرانين في نشر النـدى كرمـاً ... بسـمح كـفٍ خـلا مـن هجنـة السرف

تلقّـاهم في غـداة الـروح إذ رجفـت ... أكتـاف أكفّـائهم مـن رهبـة التلـف

مثـل الليـوث إلى الأهـوال سـارعةٌ ... حماسـة الـنفس لا مـيلاً إلى الصـلف

بنـو عـليّ وصيّ المصـطفى حقّـاً ... أخـلاق صـدقٍ نمـوا مـن أشرف السـلف

(١) الحشوش: جمع الحش، وهو المزبل، والضغائن جمع الضغينة، وهي بالفارسية: كينه. (ابن روزبهان)

(٢) المجاديح: جمع المجداح، وهو السحاب الماطر. (ابن روزبهان)

(٣) الغياض: جمع الغيض، والبسالة الشجاعة. (ابن روزبهان)

(٤) ها هنا تعليقة غير معلوم صاحبها، ونصّها: «الحمد لله الذي أظهر الحجّة وبيّن المحجّة، فإنّ أخذ الفرقة الاثني عشريّة عن هؤلاء الأئمّة الأخيار معلوم وظاهر لكلّ خبير، ظهور الشمس في رابعة النهار، واعتراف الناصب على حقيّتهم دليل واضح، وأخذ الشيعة عنهم بيّنٌ ولائح»، واحتمل السيّد المرعشي كونها للشيخ مفيد الدين الشيرازي، بقوله: «يُظنُّ كون هذه التعليقة من العلّامة الشيخ مفيد الدين الشيرازي، الأديب الأريب المتخلّص بداور». (المصطفوي)

وهؤلاء الأئمّة العظام كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم أهله من ذكر المناقب والمزايا، وقد ذكر الشيخ علي بن عيسىٰ الإربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، واتّفق جميع الإماميّة على أنّ عليّ بن عيسىٰ من عظمائهم، و الأوحدي النحرير من جملة علمائهم، لا يُشقُّ غباره ولا يبتدر آثاره، وهو المعتمد المأمون في النقل،[1] وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلٌ عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنّة،[2] أنّ الإمام أبا جعفر محمّداً الباقر صلوات الله وسلامه عليه سُئل عن حليّة السيف، هل يجوز؟ فقال: نعم، يجوز؛ قد حلّى أبو بكر الصدّيق سيفه بالفضّة، قال الراوي: فقال السائل: أتقول هكذا؟! فوثب الإمام من مكانه، وقال: نعم، الصدّيق، فمن لم يقل له الصدّيق، فلا صدّقه الله في الدنيا والآخرة،[3] هذه عبارة كشف الغمّة، وهو كتاب مشهور معتمد عند الإماميّة.

وذُكر أيضاً في الكتاب المذكور أنّ الإمام جعفر بن محمّد الصادق قال: ولدني أبو بكر الصدّيق مرّتين، وذلك لأنّ أمّ الإمام جعفر كانت أمّ فروة بنت القاسم بن محمّد بن أبي بكر الصدّيق، وكذا كانت إحدى جدّاته الأخرى من أولاد أبي بكر.[4]

وذكر الإمام الحاكم أبو عبد الله النيسابوري، المحدّث الكبير والحافظ المتقن

(١) نعم، وإن كان الإربلي من أجلّة أصحابنا، ولكنّه نقل الكلام المذكور في المتن عن كتاب صفة الصفوة لابن الجوزي، والرجل معروف بالتسنن والتحامل في حق الشيعة، وببالي أن عدّة من علماء القوم ضعّفوه بالوضع والتدليس في متون الأحاديث وأسانيدها. (شهاب الدين)

(٢) قد كذب وافترى، فلعنة الله على الكاذبين، وقد صرّح الإربلي في مقدّمة كتابه المذكور بنقله عن كتب المخالفين لا عن كتبنا، كما سيأتي نقل نصّ عبارته من المؤلّف. (المصطفوي)

(٣) كشف الغمة ج٢ ص٢.

(٤) كشف الغمة ج٢ ص٢.

الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث، بإسناده عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه وعلى آبائه السلام أنّه قال: أبو بكر الصدّيق جدّي، وهل يسبُّ أحدٌ آبائه؟! لا قدّمني الله إن لا أقدّمه، انتهى.

وقد اشتهر بين المحدّثين والعلماء أنّ الحاكم أبا عبد الله المذكور كان مائلاً إلى التشيّع، فمن عجبي[١] كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الإمام الحكيم الرشيد، وقد ذكر الأئمة الذين يدّعون الاقتداء بهم في مناقبهم أمثال هذه المناقب، ومع هذا يزعمون أنّهم لهم مقتدون وبآثارهم مهتدون، نسأل الله العصمة عن التعصّب، فإنّه ساء الطريق وبئس الرفيق.

ثمّ إنّي لـمّا نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحقّ وكشف الصدق، رأيت أنّ صاحبه عدل عن نهج الحقّ وبالغ في الإنكار على أهل السنّة حتى ذكر أنّهم كالسوفسطائيّة، ينكرون المحسوسات والأوّليّات، فلا يجوز الاقتداء بهم، ووضع في هذا مسائل ذكرها من علم أصول الدين ومن علم أصول الفقه ومن المسائل الفقهيّة، وطعن على الأئمّة الأربعة بمخالفتهم نصّ الكتاب، وبالغ في هذا أقصى المبالغة، ولم يبلغني أنّ أحداً من علماء السنّة ردّ عليه كلامه ومطاعنه في كتابٍ وضعه لذلك، وذلك الإعراض يحتمل أن يكون لوجهين؛ أحدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام أمثاله لأنّ أكثره ظاهرٌ عليه أثر المكابرة والتعصّب، وقد ذكر ما ذكر في كلامٍ بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المتعرّبة من عوام حلّة وبغداد، وشين الرطانة[٢]

(١) لو عبّر بلفظة «فمن العجب» أو «فممّا يعجبني» وأمثالها بدل ما في المتن لكان أولى. (شهاب الدين)

(٢) إمالة كلام العرب إلى طريق العجم. (ابن روزبهان)

وهجنة[1] العوراء،[2] تلوح من مخايله كرطانات جهلة أهل السواد كما ستراه واضحاً، غير خفيٍّ على أهل الفطانات. والوجه الثاني: أن تتبّع ذلك الكلام وتكراره وإشاعته ممّا ينجرّ إلى اتساع الخرق وتشهير ما حقّه الإعراض عنه، ولم تكن داعيّة دينية تدعو إلى ذلك الرد لسلامة الزمان عن آفة البدعة،[3] ومن عادة أجلّة علماء الدين رضي الله عنهم أنّهم لا يخوضون في التصانيف إلّا لضرورة الدين،[4] لا يصبغون بالمداد ثياب الأقلام، إلّا لقصارة الدنس الواقع على جيوب حلل الإسلام.

ولمّا اطّلعت على مضامين ذلك الكتاب، وتأمّلت فيما سنح في الزمان من ظهور بدعة فرقة الإماميّة وعلوّهم في البلاد حتى قصدوا محو آثار كتب السنّة وغسلها وتخريقها بل تمزيقها وتحريقها، حدّثتني نفسي ـ بأنّ فساد

---

(١) هُجنة، بضم الهاء، ما يعيب الكلام. (شهاب الدين)

(٢) أساء الدعيّ هنا الأدب، وتجاسر وافترى، وهذه شهادات علماء القوم كابن حجر العسقلاني وغيره في فضل العلّامة وجلالته ومقامه العلميّ الشامخ مبثوثة في كتب التراجم، ودونكم كتب العلّامة، وهي موجودة منتشرة، فلْيُنظر فيها بعين الإنصاف، ولنجعل لعنة الله على الكاذبين. (المصطفوي)

(٣) هنا تعليقتان:

❖ لا يُقال ذكرت أن ذلك الكتاب صُنِّف بحكم السلطان أولجايتو، وهو كان شيعياً، فكيف تقول أن ترك الجواب بسلامة الزمان عن البدعة؟ لأنّا نقول: لم يمتد زمان ثبات السلطان على التشيّع، ورجع بعد زمانٍ يسير من تشيّعه، فسلم الزمان من البدعة، ولم يتوجّه إلى ردّه أحدٌ من العلماء. (ابن روزبهان)

❖ أقول: فيا للعجب من هذا الناصب، كيف يأتي بأكاذيب ومفتريات! وكيف يتعامى عن ما في كتب التواريخ من أنّ السلطان مات شيعياً، ومضى إلى رحمة الله، ووصيّته بجعل تربة الحسين وأسماء الأئمّة عليهم السلام في قبره مشهورة مأثورة. (شهاب الدين)

(٤) ذكر السيّد المرعشي في هذا الموضع أسماء لبعض الكتب عديمة الجدوى التي كتبها مشاهير علماء العامّة العمياء ممّا يُضحك الثكلى، فمنها تنوير العلك في تعيين تكاليف الجن والملك، وآكام المرجان في أحكام الجان، وإزاحة الشبهات عن أحكام الجنيّات، وغيرها، وقد تركنا إثبات التعليقة لطولها نسبياً. (المصطفوي)

الزمان ربّما ينجرّ إلى أنّ أئمّة الضلال يبالغون بعد هذا في تشهير هذا الكتاب، وربّما يجعلونه مستنداً لمذهبهم الفاسد، ويحصّلون من قدح أهل السنّة بذلك الكتاب جلّ المقاصد، ويظهرون على الناس ما ضمّن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف آراء الأئمّة الأشاعرة من أهل السنّة والجماعة، ويصحّحون على العوام والجهلة أنّهم كالسوفسطائيّة، فلا يصحّ الاقتداء بهم، وربّما يصير هذا سبباً لوهن قواعد السنّة، فهنالك تحتّم عليّ ورأيت المفروض عليّ أن أنتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب، وأُقابل في كلّ مسألة من العلوم الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقاً[1] لحقيقة تلك المسألة، وأبيّن فيه حقيّة مذهب أهل السنّة والجماعة في تلك المسألة، أو أردّ عليه ما يكون باطلاً، وعن حلية الحقّ الصريح عاطلاً، على وجه الحقيقة والإنصاف، لا عن جهة التعصّب والاعتساف، وقد أردت أوّلاً أن أذكر حاصل كلامه في كلّ مسألة بعبارة موجزة خالية عن التطويل المملّ الفارغ عن الجدوى، وليسهل على المطالع أخذه وفهمه، ولا يذهب إلى أباطيله ذهنه ووهمه، ثمّ بدالي أن أذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين؛ أحدهما أنّ الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنّة، وربّما يتمسّك بعض أصحاب التعصّب بأنّ المذكور ليس كلام ابن المطهّر، ليدفع بهذا الإلزام عنه، والثاني أنّ آثار التعصّب والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة، فأردت نقل كلامه بعينه ليظهر على أرباب الفطنة أنّه كان من المتعصّبين، لا من قاصدي تحقيق مسائل الدين، وهذان الوجهان حداني إلى ذكر كلامه في

---

(١) ولعمري، الرجل الناصب قد أورد بدل التحقيقات العلميّة والأفكار الدقيقة في أكثر الموارد السبّ والشتم واللوم، وقلّ نظيره بين مؤلّفيهم في بذاءة اللسان، مع ما رووا بأسانيدهم الصحيحة لديهم من أنّه ﷺ قال: إنّ الله يبغض بذيء اللسان. (شهاب الدين)

ذلـك الكتـاب بعينـه، والله تعـالى أسـأل أن يجعـل سـعيي مشـكوراً وعمـلي لوجهـه خالصـاً مـبروراً، وأن يزيـد بهـذا تحقيقـاً في دينـي ورجحانـاً في يقينـي، ويثقـل بـه يـوم القيامـة عنـد الحسـاب مـوازيني، وأن يـوفّقني للتجنّـب عـن التعصّـب، والتـأدّب في إظهـار الحـقّ أحسـن التـأدّب، إنّـه ولي التوفيـق وبيـده أزمّـة التحقيـق، وهـا أنـا أشرع في المقصـود متـوكلاً عـلى الله الـودود، وأريـد أن أسـمّيه بعـد الإتمـام – إن شـاء الله – بكتـاب إبطـال نهـج الباطـل وإهمـال كشـف العاطل»، انتهت الخطبة.

وأقول: لا يخفى أنّ الفقرة الأولى والثانية لا مناسبة لهما بما هو مقصوده الأصلي مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدّة اهتمامه برعاية ذلك، والثالثة والرابعة إنّما يناسب كتب التفسير والمعاني ونحوهما من العلوم، وما ذكره في الفقرة الرابعة مشيراً إلى أنّ الأجر والثواب فضل من الله تعالى لا أنّه يجب عليه كما ذهب إليه أهل العدل من الإماميّة والمعتزلة مدخولٌ بأنّ العدليّة في الحقيقة قائلون بأنّ كلّ ما يصل من الله إلى عباده تفضّل منه وإحسان، والنزاع لفظي، كيف وهم قائلون بأنّ أصول النعم من خلق الحي وخلق حياته وخلق شهوته وتمكّنه من المشتهى وإكمال العقل الذي يميّز به بين الحسن والقبيح كلّها تفضّل مه تعالى سابقة على استحقاق العبد، فالفروع أولى بذلك، وفي الأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام: «**يا مبتدئاً بالنعم قبل استحقاقها**»، وهو الموجب له على نفسه بصادق وعده، فالوجوب الذي أثبته أهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفي الثابت بإيجاب الغير حتّى يستلزم دعوى ويستدعي حاكماً، ولا يتصوّر بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك، لأنّ مرجعه إلى صدور بعض الأشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له، وقد استدلّوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾، وقال

السيّد معين الدين الإيجي الشافعي[١] في بعض رسائله: «**أي أوجب على نفسه بموجب وعده أن يجازي الحسنة بعشرة**»، على أنّ الأشاعرة قد اشتركوا في إطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة حيث قالوا في كتبهم الكلاميّة بوجوب إرسال الأنبياء على الله تعالى، وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة، وبسببيّة القتل الذي يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق، فإنّه لو لم يكن جريان العادة واجباً عليه تعالى لم يكن مفيداً في إثبات شيءٍ ممّا ادّعوه وبنوه على هذه المقدّمة، وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكورٌ في بعض رسائلنا، وسنذكر جملة منه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة الناجيّة المفضّلة على سائر فرق الإسلام هم المتسمّون بأهل السنّة والجماعة، فمقتضاه خروج أهل السنّة عن جملة فرق الإسلام، وإلّا لزم تفضيل الشيء على نفسه، ولو سُلّم الدخول مع ظهور خروجهم، فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث «ستفترق» مدفوع، إذ بعد تسليم ما رووا من تعيينه عليه وآله[٢] الصلاة والسلام الفرقة الواحدة الناجية نحو تعيين بقوله: «**الذي هم على ما أنا عليه وأصحابي**»، نقول: لا دلالة على مطلوبهم، إذ المُراد بالأصحاب إمّا كلّ الصحابة جمعاً أو أفراداً أو بعضٌ مبهم أو معيّن، لا سبيل إلى الأوّل، لأنّ معنى العبارة يكون حينئذٍ أنّ كلّ من اتّبع ما يتّفق عليه مجموع أصحابي فهو الناجي، وهذا معنى الإجماع، ولا دخل له في الاستدلال على أنّ الفرقة الناجيّة أهل السنّة أو

---

(١) هو السيد معين الدين محمد بن عبد الرحمان بن محمد بن عبد الله الحسني الحسيني، صاحب كتاب جامع البيان في تفسير القرآن المتوفى سنة ٩٠٥، والإيجي نسبة إلى إيج وهي من كورة دارا بجرد من بلاد فارس، وأهل فارس يسمونها إيگ كما في المراصد، ثم إنّ هذا السيد بيته بيت الفضل والأدب. (شهاب الدين)

(٢) وآله أضفناها من عندنا، وقد سقطت إمّا سهواً من المؤلّف أو من النسّاخ. (المصطفوي)

غيرهم، بل يكون دليل صحّة الإجماع وحجّيته، ولا نزاع في أنّ إجماع الصحابة بمعنى اتّفاقهم على أمرٍ من الأمور يجب متابعته،[١] وأين هذا من ذاك؟ ولو قيل متابعة الإجماع مخصوصةٌ بأهل السنّة دون غيرهم فهو مكابرة، لأنّ الإجماع بعد ثبوته لم يخالفه أحدٌ من أهل الإسلام، وأيضاً يلزم على هذا التقدير أنّ من اتّبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الآخر لم يكن من أهل النجاة، وهو خلاف ما ذهب إليه بعض أهل السنّة من أنّ قول الخلفاء الثلاث حجّة، وأيضاً يلزم أنّ من قال بإمامة أبي بكر يكون خارجاً من أهل النجاة، لأنّ إجماع الصحابة لم يتحقّق على خلافته، إذ كثير من الصحابة تخلّف عن بيعته كعليّ عليه‌السلام وسائر بني هاشم وأبي ذر وسلمان وعمّار ومقداد وسعد بن عبادة وأولاده وأصحابه وغيره ممّن صرّح بهم رواة الطرفين، واتّفاق البعض ليس بحجّة، فالتابع له يكون خارجاً عن ربقة أهل النجاة، ولا سبيل إلى الثاني أيضاً وإلّا لاستحال المتابعة والإطاعة، ولزم أيضاً تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا[٢] إلى الثالث بأن يُراد أيّ بعض كان كما يُتراءى من روايتهم عنه صلى‌الله‌عليه‌وآله: «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم**»،[٣] إذ على تقدير صحّة الرواية؛ يلزم منها أنّ كلّ من اتّبع قول بعض الجهّال بل الفسّاق والمنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من أهل

---

(١) أمّا عند أصحابنا، فلكون الاتّفاق كاشفاً عن قول المعصوم، وأمّا عند الجمهور الذين جعلوا الاتّفاق أصلاً أصيلاً، فلأجل كونه حجّة على نفسه. (شهاب الدين)

(٢) أي: ولا سبيل إلى الثالث. (المصطفوي)

(٣) تطرّق المؤلّف الشهيد إلى هذا الحديث المزعوم في كتابه الصوارم المهرقة ردّاً على قول ابن حجر في صواعقه: «الحمد لله الذي خصّ نبيّه محمّداً بأصحابٍ كالنجوم»، وإن شئت مزيد تفصيل في إبطال تمسّك العامّة العمياء بهذا الحديث، فعليك بعبقات الأنوار. (المصطفوي)

النجاة، وهو بديهي البطلان، وأيضاً يلزم أن يكون التابع لقتلة عثمان والذي تقاعد عن نصرته تابعاً للحق، وأن يكون أتباع عائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوه على الحق، وأن يكون المقتول من الطرفين في الجنّة، ولو أنّ رجلاً حارب معاوية مثلاً إلى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام، ثمّ عاد في نصفه وحاربه عليه السلام في نصرة معاوية، لكان في الحالين جميعاً مهتدٍ بالحق، والتوالي بأسرها باطلة ضرورةً واتفاقاً، فتعيّن الرابع، وهو أن يكون المراد بعضاً معيّناً، ولا بدّ أن يكون ذلك المعيّن متّصفاً بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة إلى النجاة وذريعة إلى الفوز بالدرجات، إذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجّح، والمخصوص بهذه الأوصاف بين الصحابة هو عليٌّ وأولاده المعصومون – كما سيتّضح في باب الإمامة –، ولا نزاع في أنّ من كان تابعاً لهم كان من أهل النجاة، فالفرقة الناجية من تابعهم في العقايد الإسلاميّة، وهم الشيعة الإماميّة، فظهر أنّ هذا الحديث دليلٌ عليهم لا لهم كما موّه به العلّامة الدواني[1] في شرحه على العقايد العضديّة، على أنّه لا دلالة للحديث المذكور على أنّ أهل السنّة هم اللذون على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه، إذ ما من فرقةٍ إلّا ويزعم أنّها الناجيّة التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وأصحابه، والباقية هالكون، وكلُّ حزبٍ بما لديهم فرحون، فكلّ من ادّعى أنّ الفرقة الناجيّة أهل السنّة لا بدّ له أوّلاً من دليلٍ يدلّ على أنّ طريقهم واعتقادهم يكون موافقاً لما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه حتّى يلزم أنّهم الفرقة الناجية دون غيرهم، وأنت خبيرٌ بأنّ مجرّد الحديث

---

(١) هو العلّامة جلال الدين محمّد بن أسعد *الدواني*، صاحب التآليف الشهيرة والتصانيف الكثيرة، توفّي في حدود سنة ٩٠٧ أو ٩٠٨ وغيرهما من المحتملات، و*الدواني* نسبة إلى دوان من توابع بلدة شيراز. (شهاب الدين)

لايدلّ على هذا المطلوب بإحدى الدلالات، ولو استُند في ذلك بمجرّد قول علماء أهل السنّة يكون مصادرة على المطلوب، وهو ظاهر، ولنا هنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمّى بمصائب النواصب،[1] فليرجع إليه من أراد، والله الموفّق للسداد.

ثمّ ما روى الشارح الناصب من قوله: «**لا يزال طائفة من أمّتي منصورين، لا يضرّهم من خذلهم حتّى تقوم الساعة**»، فلا يخفى أنّه أشدّ انطباقاً بحال الشيعة الإماميّة، فإنّ المُتبادر من شأن المقام[2] وتنكير لفظ طائفة، الطائفة القليلة، وقلّة فرقة الشيعة وكثرة جماعة أهل السنّة ظاهرتان، وأيضاً احتمال الخذلان إنّما يناسب الطائفة القليلة التي استمرّت عليها الخوف والتقيّة دون الكثيرين الذين كانوا متّكئين دائماً على أرائك الأمن وعزّ الدنيا الدنيّة، فحاصل الحديث؛ لا يزال طائفةٌ من أمّتي منصورين بالحجّة والبرهان، لا يضرّهم خذلانهم في مواقف استعمال السيف والسنان، وهذا المفهوم المحصّل لا مصداق له سوى الإماميّة. وأيضاً، لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الأنبياء والأولياء وسائر المؤمنين في القرآن والحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه، وقد ذكره المفسّرون؛ للزم كذب القرآن المجيد، لأنّ كثيراً من أنبياء بني إسرائيل لم يُنصروا في الدنيا كما رُوي من أنّ بني إسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس إلى غروبها سبعين نبيّاً، ثمّ يجلسون يتحاكون في الأسواق كأنّهم لم يصنعوا شيئاً، وكذلك فُعل بحبيب النجّار مؤمن آل ياسين، فإنّهم وطؤوه حتّى خرجت أمعاؤه، ويحيى بن زكريا أُهدي رأسه إلى بغيٍّ من بغايا بني إسرائيل، وأبوه زكريا

(١) مصائب النواصب ج١ ص٩٧، المقدّمة الثالثة في تحقيق الفرقة الناجيّة.

(٢) أي المقام الذي وردت فيه الرواية المذكورة. (المؤلّف)

نُشر،[١] والحسين بن عليّ عليه السلام قُتل وطيف برأسه البلاد،[٢] وأيضاً قد قُتل إمام الناصب وأصحابه يوم الدار، فكانوا غير منصورين، والذين قاتلوا إمامه وهازموا أصحابه كانوا منصورين، فلم يكن إمامه وأصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث، وأيضاً سيقول في خطبته هذا أنّ في زمانه استولى فئة من أصحاب البدعة على البلاد وأشاعوا الرفض والابتداع وقتلوا وشرّدوا وطردوا أصحابه من أهل السنّة، وهذا الناصب الشقيّ كان من جملة من هرب إلى بلاد ما وراء النهر، فيجب على قوله أيضاً أن لا يكون هو وأصحابه مؤمنين، بل إنّما المؤمنون الذين قتلوا أصحابه وطردوهم ومن كأس الحِمام[٣] جرّعوهم فرحمة الله عليهم، أولئك حزب الله ألا إنّ حزب الله هم الغالبون، هذا وقد أجرى أجرى الله الحقّ على لسانه حيث قال عند توجيه الصلاة على النبي عليه وآله[٤] الصلاة والسلام أنّه: «**جعل شيعة الحقّ وأئمّة الهدى أشياعه**»، إذ يُفهم منه الميل إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام لتبادرهم من هذا الوصف في لسان أهل الإسلام وشيوع استعماله في شأنهم عليهم السلام، وكذا يُفهم الاعتراف بحقيّة الشيعة، فإنّ الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وليس لأغيارهم لو ارتقوا إلى السماء سوى اسم أهل السنّة والجماعة بمعنى أهل سنّة معاوية وجماعته الغاوية الذين سنّوا سبّ عليّ عليه السلام واجتمعوا عليه، فلمّا قُطع دابر دولة الشجرة الملعونة الأمويّة وآل الملك إلى العباسيّة المُبغضين للأمويّة؛ أوّلوا ذلك خوفاً منهم ومن شناعته بسنّة النبي وجماعته.

---

(١) بالمنشار. (شهاب الدين)

(٢) وهو أوّل رأس حُمل على الرمح في الإسلام كما ذكره السيوطي وغيره، وهو المشهور بين المؤرّخين. (شهاب الدين)

(٣) الحِمام بكسر الحاء المهملة الموت، وبالفتح الطير. (شهاب الدين)

(٤) وآله إضافة من عندنا. (المصطفوي)

ثمّ الفقرة المذكورة بقوله: «**وهدى إلى انتقاد نهج الحق وكشف الصدق أتباعه**» إنّما يناسب في شأن طائفة الشيعة التي صنّف عالمهم العلّامة لهدايتهم الكتاب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق، وهذا ممّا لا يخفى على من له صدق تأمّل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال. ثمّ نعم ما فعل بتخصيص كرام الصحب بالذكر، فإنّ توصيف مطلق الصحب بالجود مشكلٌ[1] بحال من تخلّف – لغاية بخله – عن تقديم شيءٍ بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله عند النجوى، وبحال من فرّ في خيبر[2] وغيرها من المواقف التي عمّ بها البلوى، كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والأحاديث المأثورة، وصرّح بمضمونها ابن أبي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة، حيث قال (شعر):

وأعجب إنساناً[3] من القوم كثرة فلم تغن شيئاً ثمّ هرول مدبرا
وضاقت عليه الأرض من بعد رحبها وللنصّ حُكمٌ لا يُدافع بالمرا
وليس يُنكر في حنين فراره ففي أحدٍ قد فرّ خوفاً وخيبرا

وأمّا قوله بعد أمّا بعد: «**يعبدون الأصنام ويخرّون للأذقان سجّداً.. إلخ**»، فهو مشيرٌ إلى عنوان حال أئمّته وخلفائه في عبادة الأصنام الملاعين، فإنّهم ما أسلموا إلّا بعد أن مضى من عمرهم أكثر من أربعين، وقد رُوي عمّن سبّح في كفّه الحصاة: «**من بلغ أربعين ولم يحمل العصا فقد عصى**»، وفسّر العصا بالإسلام كما اشتهر من مناظرة

---

(١) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: يشكل. (المصطفوي)

(٢) المراد بالفارّ في خيبر أبو بكر. (المصطفوي)

(٣) يريد به أبو بكر. (المصطفوي)

جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي[١] وبعض الأعلام.[٢]

ثمّ قوله: «**فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين وإعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين**» إلى قوله «**ثمّ هاجروا**» غير مصدّقٍ لمقصوده ضرورة أنّ مصداق الصادقين المهاجرين هم اللّذون لم يكن مهاجرتهم إليه صلى الله عليه وآله مشوبة بالأغراض الدنيّة والأعراض الزائلة الدنيويّة كما رُوي في صحاح الجمهور من قوله عليه وآله[٣] الصلاة والسلام: «**من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه**»، وقد ذكر شرّاح الحديث أنّ سبب وروده ما نُقل عن ابن مسعود رضي الله عنه أنّه لـمّا هاجر النبي صلى الله عليه وآله هاجر بعض أصحابه لله ولرسوله وهاجر بعضٌ آخر للدنيا وهاجر رجلٌ لامرأة يُقال لها أمّ قيس حتّى يتزوّجها، فقال النبي صلى الله عليه وآله هذا الحديث تذكيراً لأهل الاعتبار وتوبيخاً لمن ليس له إلّا الإدكار، انتهى. وقد اتّضح بما ذكرناه ونقلناه أنّ كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقاً للهجرة الحقيقيّة والصدق والإصابة محلّ بحث لا بدّ له من دليل، بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسألة الإمامة – إن شاء الله تعالى –، وأمّا الوصف بالكرش والعيبة، فإنّما رُوي عن النبي صلى الله عليه وآله في شأن الأنصار الذين فُتنوا بحيلة الأغيار أوّلاً ورجعوا إلى عليّ عليه السلام آخراً، فلا نصيب للمُتنازع فيهم من قريش في

(١) هو المولى عبد الرحمن بن أحمد الدشتي الجامي، العارف النحوي الشهير، المتوفّى سنة ٨٩٨، وله تصانيف شهيرة كالفوائد الضيائيّة في النحو المعروف بشرح الجامعي، وشرح اللمعات، وتاريخ هراة، وغيرها. (شهاب الدين)

(٢) والمراد ببعض الأعلام المولى النحرير علم العلّامة الشيخ حسن النقوي الهروي، وقد ذكرنا المناظرة المُشار إليها مفصّلاً عند ذكر أحواله في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين، والنقوي منسوب إلى الإمام علي النقي بن محمد التقي عليهما السلام. (المؤلّف)

(٣) وآله إضافة من عندنا. (المصطفوي)

ذلك، وكذا الكلام في قوله: «**فأثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم**» إذ ليس في القرآن ما يدلّ على ثناء الصحابة المبحوث عنهم، ولا على عفوه تعالى ورضاه عنهم، وأيضاً الرضاء الذي وقع في حقّ أهل بيعة الرضوان كان مشروطاً بعدم النكث، كما قال تعالى بعدما أخبر بالرضا عنهم: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾، والحاصل أنّ رضوان الله تعالى عن العباد إنّما يكون بحسب أفعالهم وأعمالهم، فإذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم، وإن فعلوا معصية سخط الله عليهم، ولا يلزم من الرضاء في وقت باعتبار أمر دوام الرضاء له، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْراً﴾، فإنّ الله تعالى يرضى بإيمانهم ويسخط بكفرهم، ثمّ قوله: «**وجعل أمور الدين مرجوعة إليهم**» مدفوعٌ بأنّ الله تعالى لم يجعل أمور الدين مرجوعةً إلى الخلفاء الثلاثة الذين قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور – على ما ذُكر في المواقف وغيره – أنّ إمامة أبي بكر إنّما ثبتت باختيار طائفةٍ من الصحابة، بل ببيعة عمر وحده، وإمامة عمر ثبتت بتفويض أبي بكر إليه، وخلافة عثمان بالشورى، اللهم إلّا أن يُبنى ذلك على قاعدة الجبر، ويُقال أنّ اختيار تلك الطائفة وبيعة عمر كسائر القبائح من فعل الله سبحانه، وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

ثمّ قوله: «**ثمّ وثب فرقةٌ بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبّونهم**» إلى آخره؛ إن أراد به أنّ تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراءٌ ظاهر، وإن أراد به أنّهم يلعنون بعض الصحابة ممّن اعتقدوا أنّه أظهر بعد وفاة النبي ﷺ آثار الجلافة وغصب الخلافة وظلم أهل البيت بكل بليّة وآفة، ففي هذا أسوة حسنة بالله تعالى ورسوله ووصيّه، إذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين، وأشار إلى وجوب متابعة ذلك أو استحبابه بقوله:

﴿أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ﴾، وبقوله: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، واللعن في الآية وإن وقع بصورة الإخبار، لكنّ المراد منه الإنشاء والأمر، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ﴾، فإنّ المراد منه ومن نظائره الأمر دون الإخبار كما صرّح به المفسّرون، إذ لو كان خبراً لم يكن مطابقاً للواقع، وعدم المطابقة في خبره تعالى محال، وقد رُوي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه لعن أبا سفيان، وعن عليّ عليه السلام أنّه كان يلعن في الصفّين معاوية وعمرو بن العاص وأمثالهم من أهل البغي والعصيان، ولا ريب في أنّ المكلّف إذا عمل بمقتضى أمر الله تعالى أو تأسّى بفعل نبيّه ووصيّه عليهما السلام، وكان عمله مقارناً للإخلاص يصير مستحقّاً للثواب.

ثمّ إن أراد بالشتم والسب[1] ما يُرادف اللعن في المعنى، فلا نزاع معه في المعنى، ولا محذور فيه كما مرّ، وإن أراد بهما القذف الذي مآله القدح من جهة العرض والتعييب من جهة الآباء والأمّهات ونحوهم، فلا يجوز عند الشيعة الإماميّة شيء من ذلك بالنسبة إلى كافر مشرك مجاهرٍ بالشرك فضلاً عن مسلمٍ أو متظاهر بالإسلام. نعم، لـمّا قصد المتسمّون بأهل السنّة والجماعة تنفير العوام عن اتّباع مذهب الشيعة اصطلحوا على إطلاق السب على الأعمّ من القذف والشتم واللعن حتّى يتأتّى لهم أن يقولوا أنّ الشيعة الإماميّة يتكلّمون بالفحش كما هو دأب العوام السوقيّة، والحاصل أنّا معاشر الإماميّة لا نسبّ أصلاً ولا نلحن كلّ الصحابة ولا جلّهم، بل نلعن من كان منهم أعداء لأهل البيت عليهم السلام، ونتقرّب بذلك إلى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين أمرنا الله تعالى بمودّتهم أجراً لتبليغ الرسالة، لاستحالة أن يجتمع الضدّان أو يحلّ قلباً

(١) في الطبعة المرعشية: والسبب، وهو سهو مطبعي كما لا يخفى. (المصطفوي)

واحداً نقيضان كما قال الشاعر:

تـودّ عـدوّي ثـمّ تـزعم أنّنـي صديقك إنّ الـرأي عنـك لعـاذب[1]

ثمّ قوله: «**فويلٌ لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة الرضيّة يمرقون من الدين**» إلخ؛ لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة، لأنّ الفئة الباغية سمة قد اختصّ بها أصحاب معاوية الباغي إمام هذا الشارح الناصب الطاغي، والمروق لقب من خرج على عليّ عليه السلام، وقدح في عصمته وإمامته، فهو أنسب بأن يكون لقب الشارح الناصب وعلامته.

ثمّ في قوله: «**من الغرائب ما لو رآه محتلم في رؤياه لطار من وكر الجفن نومه.. إلخ**» تطويل وركاكة لا يخفى، ولو قال من الغرائب ما أطار نشأة البنج[2] عن أوكار رؤوس أهل السنّة لكان أولى وأخصر، فإنّهم يبيحون تناول البنج المسمّى بالحشيش، بل يوجبون مقدار كفّ منه على ما نقلوا من صدر الشريعة البخاري[3] أنّه لـمّا سُئل عن حكم ذلك، أجاب بأنّ الكفّ منه واجب، ولا ريب في أنّ إطارة هذه النشأة عن رؤوسهم أشدّ بليّة عليهم من إطارة نومهم.

ثمّ قوله: «**وممّا شاع فيه أنّ فئة من أصحاب البدعة استولوا على البلاد وأشاعوا الرفض**

(١) قوله: «لعاذب» من العذب، وهو المنع والامتناع. (شهاب الدين)

(٢) البنج: معرّب بنگ، وهو المعروف بالحشيش، يُتخذ من شاهدانج، ويستعملها أهل النشوة بالآلات الخاصّة التي يُعبّر عنها عند العوام في المقاهي بـ«غليان بالا». (شهاب الدين)

(٣) هو عبيد الله بن مسعود بن محمّد الحنفي البخاري، المتوفّى سنة ٧٤٥ أو ٧٤٧ أو ٧٥٠، صاحب كتاب شرح الوقاية في الفقه الحنفي، ووجه اللطف في كلامه أنّ قوله: «الكفّ منه واجب» كلامٌ ذو وجهين، وله إيهامٌ إلى إرادة المنع من لفظ الكف أو اليد. (شهاب الدين)

والابتداع بين العباد» كلامٌ فيه اشتباه والتباس، إذ لا يخفى أنّ بمرور الزمان وتعاقب تحريفات أهل العدوان تصير السنّة بدعة والبدعة سنّة، كما تصير بذلك الحجّة شبهة والشبهة حجّة، والمتسمّون بأهل السنّة والجماعة لـمّا استمروا على متابعة ما ابتدعه خلفائهم الثلاثة في دين الله تعالى زعموا أنّ ما أظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان التقيّة من أصل ما كان عليه النبي ﷺ وأهل بيته الزكيّة إنّما هو بدعة ناشئة من الجهل والعصبيّة، فإنّ من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم «حيّ على خير العمل» في الأذان وإنكارهم صلاة التراويح في شهر رمضان، وانعكاس القضيّة بإنكار الأوّل وتقرير الثاني من بدع عمره كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى. ومن البدائع أنّ الشيعة يتّبعون سنّة النبي ﷺ اتّفاقاً كالتختّم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين، والمتسمّين بأهل السنّة والجماعة يعدلون عنهما إلى التياسر والتسنيم، ومع ذلك يسمّون أنفسهم بأهل السنّة والشيعة بأهل البدعة، وهذا من أعدل الشهود على أنّهم أشدّ تحريفاً من ملاعين اليهود.

وأمّا قوله: «**ولم يسمعني فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام**» فلا يخفى ما فيه، إذ من البيّن أنّ اللئيم هو من يرضى في دينه بمتابعة تيميّ[1] لكع رذل كرابيسي معلّم للصبيان، لا يعرف أبّاً ولا كلالة من القرآن، أو عدوي فظّ غليظ جاهل اعترف بأنّه أقلّ فهماً من النسوان، وأمّا الشيعة فقد اتّبعوا في دينهم وتحصيل يقينهم من أجمع على طهارته وكرامته وشرفه وعلمه وإمامته أهل الإسلام، وهم الأئمّة الهداة وسفن النجاة الذين ورد فيهم أنّ المتمسّك بهم لن يضلّ أبداً،[2] وأنّ مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن

---

(١) المراد بالتيمي أبو بكر لكونه من بني تيم. (المصطفوي)

(٢) إشارة إلى حديث الثقلين، ولطالب الحق بل عليه أن ينظر في قسم حديث الثقلين من عبقات الأنوار، فقد حقّق صاحبه – طوبى له وحسن ومآب – حديث الثقلين سنداً ودلالةً بما لا مزيد عليه، ولم يبق في قوس التحقيق منزعاً. (المصطفوي)

تخلّف عنها غرق، فلينظر الناصب الغريق المتشبّث بكل حشيش أيّ الفريقين أحقّ بالأمن. ثمّ ما روى من قول النبي صلى الله عليه وآله: «**من تمسّك بسنّتي عند فساد أمّتي فله أجر مائة شهيد**» إنّما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسّكوا عند فساد الأمّة وظهور الغمّة في زمان بني أميّة وبني العبّاس وغيرهم ممّن ملك رقاب الناس بسنّة النبي صلى الله عليه وآله المنتهية إليهم بتوسّط أولاده المعصومين المنزّهين عن الكذب وساير الأرجاس، وأمّا السنّة التي في أيدي المتسمّين بأهل السنّة فأكثرها موضوعات مأخوذة من غير مآخذها[١] متلقّاة من منافقي الصحابة والجاهلين منهم بأكثر شرائط الرواية بل فاقدها، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في جواب سُليم بن قيس الهلالي.[٢] قال سُليم:

«قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وآله غير ما في أيدي الناس، ثمّ سمعت منك تصديقك ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبيّ الله صلى الله عليه وآله؛ أنتم تخالفونهم وتزعمون أنّ ذلك كلّه باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّدين

---

(١) وفي نسخة مخطوطة: من غير ناقدها. (شهاب الدين)

(٢) وكتابه معروف طبع بمرّات، وهو من أقدم الكتب عند الشيعة وأصحّها، بل حكم بعض العامة بصحّته أيضاً، وممّن نقل عنه واعتمد عليه شيخنا أبو عبد الله النعماني رحمه الله في كتاب الغيبة، وشيخنا الصدوق رحمه الله في الفقيه والخصال، والكليني رحمه الله في الكافي، ومن العامّة السبكي في كتابه محاسن الوسائل في معرفة الأوائل، وقال فيه: «إنّ أوّل كتاب صنّف للشيعة هو كتاب سليم بن قيس»، انتهى. وسليم هو سُليم بن قيس الهلالي، أبو صادق العامري الكوفي التابعي، أدرك مولانا الأمير والحسنين والسجّاد والباقر عليهم السلام أجمعين، وتوفّي حدود سنة ٩٠، ويروي عنه أبان بغير مناولة، وفيروز بالمناولة، ونُقل عن الصادق عليه السلام في حقّ هذا الكتاب أنّه قال: «من لم يكن عنده من شيعتنا ومحبّينا كتاب سليم بن قيس الهلالي، فليس عنده من أمرنا شيء، ولا يعلم من أسبابنا شيئاً، وهو أبجد الشيعة، وهو سرٌّ من أسرار آل محمّد عليهم السلام»، وقد حكى حجّة الإسلام صدوق الطائفة هذا الخبر الشريف في كتاب الخصال عن كتاب سليم هذا واعتمد عليه. (شهاب الدين)

ويفسّرون القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل عليّ، فقال: قد سألت فافهم الجواب، إنّ في أيدي الناس حقّاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعامّاً وخاصّاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً، وقد كُذب على رسول الله ﷺ على عهده حتّى قام خطيباً، فقال: أيّها الناس، قد كثرت عليّ الكذّابة، فمن كذب عليَّ متعمّداً، فليتبوّأ مقعده من النار، ثمّ كُذب عليه من بعده، وإنّما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس، رجل منافق مظهر للإيمان متصنّع بالإسلام لا يتأثّم ولا يتحرّج أن يكذب على رسول الله ﷺ متعمّداً، فلو علم الناس أنّه منافقٌ كذّاب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنّهم قالوا: هذا قد صحب رسول الله ورآه وسمع منه وأخذ عنه ولا هم يعرفون حاله، وقد أخبره الله تعالى عن المنافقين بما أخبره ووصفهم بما وصفهم، وقال عزّ وجل: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾، ثمّ بقوا بعده، فتقرّبوا إلى أئمّة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب والبهتان فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم الدنيا، وإنّما الناس مع الملوك والدنيا إلّا من عصمه الله، فهذا أحد الأربعة، ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئاً لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمّد كذباً، فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه، فيقول: أنا سمعته من رسول الله ﷺ، فلو علم المسلمون أنّه وهم فيهم لم يقبلوه، ولو علم هو أنّه وهم لرفضه، ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً أمر به ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم أو سمعه ينهى عن شيءٍ ثمّ أمر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون منه أنّه منسوخ لرفضوه، وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسوله ﷺ، مبغضٌ للكذب خوفاً من الله تعالى وتعظيماً لرسول الله ﷺ، لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمع، لم يزد فيه ولم ينقص منه،

وعلـم الناسـخ مـن المنسـوخ فعمـل بالناسـخ ورفـض الناسـخ، فـإنّ أمـر النبـيّ ﷺ مثـل القـرآن ناسـخ ومنسـوخ وعـامّ وخـاص ومحكـم ومتشـابه، وقـد كـان يكون من رسـول الله ﷺ الكـلام لـه وجهـان، فكـلامٌ عـام وكـلام خـاص مثـل القـرآن، وقـال الله عـزّ وجـل: ﴿وَمَـا آتَـاكُمُ الرَّسُـولُ فَخُـذُوهُ وَمَـا نَهَـاكُمْ عَنْـهُ فَـانْتَهُوا﴾، فيسـمعه مـن لا يعـرف مـا عنـى الله بـه، ولا مـا عنـى بـه رسـول الله ﷺ، فيحمله السامع ويوجّهه على غـير معرفـة بمعنـاه ومـا قصـد بـه ومـا خـرج لأجلـه،[1] فيشـتبه عـلى مـن لم يعـرف ولم يـدر مـا عنـى الله بـه ورسـوله ﷺ، ولـيس كـلّ أصـحاب رسـول الله ﷺ كـان يسـأله الشيـء فـيفهم، وكـان مـنهم مـن يسـأله ولا يسـتفهمه، حتّـى أن كـانوا ليحبّـون أن يجـيء الأعـرابي والطـاري فيسـأل رسـول الله ﷺ، وأنـا كـلّ يـوم دخلـت عليـه وكـلّ ليلـة دخلـت عليـه فيخلّيـني فيهـا أدور معـه حيـث دار، وقـد علـم أصـحاب رسـول الله ﷺ أنّـه لم يصـنع ذلـك بأحـدٍ مـن النـاس غـيري، فـربّما كـان في بيتـي وكنـت إذا دخلـت عليـه بعـض منازلـه أخـلا بي، وأقـام عنّـي نسـاءه فـلا يبقـى غـيري، وإذا أتـاني للخلـوة معـي في منـزلي لم يقـم عنّـي فاطمـة ولا أحـداً[2] مـن بنـيَّ، وكنـت إذا سألته أجـابني، وإذا سـكتُّ وفنيـت مسـائلي ابتـدئني، فـما نزلـت عـلى رسـول الله ﷺ آية مـن القـرآن إلّا أقرأنيهـا وأملاهـا عـليّ فكتبتهـا بخطّـي وعلّمنـي تأويلهـا وتفسـيرها وناسـخها ومنسـوخها ومحكمهـا ومتشـابهها وخاصّـها وعامّهـا، ودعا الله أن يملأ قلبي علماً وفهـماً وحكـماً ونـوراً، فقلـت: يـا نبـيّ الله، بـأبي أنـت وأمّـي، منـذ دعـوت الله لي بـما دعـوت لم أنـس شـيئاً ولم يفتنـي شيء لم أكتبـه، أفتتخـوّف عـليّ النسـيان فـيما بعـد؟ فقـال: لا، لسـت أتخـوّف النسـيان

---

(١) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: من أجله. (المصطفوي)

(٢) جاءت مرفوعة في الطبعة المرعشيّة، وصوابها النصب، فلذلك أصلحناها. (المصطفوي)

والجهل»[١]، انتهى كلامه عليه الصلاة والسلام.

وأمّا قوله: «**والناس على دين ملوكهم إلّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم**»، فالمستثنى منه فيه إنّما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلّة والشذوذ دون أصحابه الذين افتخر بكثرتهم وعمومهم وأنّهم السواد الأعظم، فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع إليه كما لا يخفى.

وأمّا قوله: «**وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب أنّه حاول بتأليفه إظهار الحقّ وبيان خطأ الفرقة الناجية من أهل السنّة.. إلخ**»، ففيه إيهام أنّ المصنّف قدّس سرّه حاول بيان خطأ أهل السنّة مع وصفه إيّاهم بأنّهم الفرقة الناجية، وهذا كذب بحت لأنّ خطأ الفرقة الناجية غير معقول، وبالجملة الوصف بالنجاة ممّا أضافه الناصب في أثناء تقرير كلام المصنّف النحرير على طريقه، قصد تقرير سعر المتاع في خلال المشاحّة والنزاع.[٢]

ثمّ في قوله: «**وقد ألّفه في أيّام دولة السلطان غياث الدين أولجايتو محمّد خدابنده**» غفلة عظيمة، حيث لقّب مروّج مذهب الإماميّة – الذين هم مبتدعة عنده – بغياث الدين، اللهمّ إلّا أن يُقال أنّه لقّبه بذلك على طريقة تسميّة الشيء باسم ما كان أو يكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل، من رجوعه آخراً عن ذلك السبيل، وأمّا ما أشار إليه من أنّ شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان إنّما كان بمجرّد اتّباع ميل السلطان من غير دلالة حجّة وبرهان مردودٌ بما أشرنا إليه سابقاً من فضيلة هذا السلطان، وأنّه كان من أهل البصيرة والفحص عن حقائق المذاهب

(١) الكافي ج١ ص١٥٧ وكتاب سُليم بن قيس ص١٨١ ح١٠.

(٢) وهذا يساوق ما يُقال في الفارسيّة: در اثناء نزاع تعيين نرخ مى‌كند. (شهاب الدين)

والأديان، وأنّ نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكّة إنّما وقع بعدما ناظر المصنّف العلّامة الهمام علماء سائر المذاهب وأوقعهم في مضيق الإلزام والإفحام، وأثبت عليهم حقيّة مذهب أهل البيت الكرام، فمن اختار مذهب الإماميّة في تلك الأيّام كان المجتهد دليله، وظهور الحقّ بين أظهر الناس سبيله، فكانوا آخذين عن المجتهد وسلوكه، لا عمّن روّج المذهب من ملوكه، فلا يتوجّه ههنا ما كان يتوجّه في بعض الملوك وسلوكهم أنّ عامّة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم، والناس على دين ملوكهم، والحاصل أنّ السلطان المغفور المذكور لم يكن مدّعياً لخلافة النبي صلى الله عليه وآله ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته إلى ما ارتكبه ملوك تيم وعدي وبني أميّة وبني العبّاس من هضم أقدار أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله وتغيير دينه أصولاً وفروعاً ترويجاً لدعوى خلافتهم، وليسلك الناس مسلكهم من مخافتهم، بخلاف هؤلاء الذين تقمّصوا الملك والخلافة، وابتلوا الدين بكل بليّة وآفة، فحرّفوا كتاب الله وغيّروا سنّة رسول الله، متعمّدين بخلافه، ناقضين لعهده، مبالغين في محو آثار أهل بيته، مهتمّين في غصب حقّهم وأخذ مستحقّهم، ليوقعوا بذلك في أوهام الناس أنّهم من أصحاب الرأي والاجتهاد، المطّلعين على أسرار شريعة النبي صلى الله عليه وآله المتطلّعين[1] لطَلْع[2] الخلافة من أكمامها،[3] وليتدرّجوا إلى إذلال أهل البيت وخفض معاليهم، وتشتّت شملهم وتفرّق مواليهم، فيتمّ الأمر لهم بلا منازع، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في أثناء

(١) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: المسطلعين. (المصطفوي)

(٢) الطَلعْ: شيءٌ يخرج من النخل كأنّه نعلان مطبقان. (شهاب الدين)

(٣) الكِمْ – الكسر –: الغلاف الذي يحيط بالطلع فيستره، ولا يخفى لطف الاستعارة وحسن التشبيه في هذه العبائر. (شهاب الدين)

بعض خطبه مقبلاً بوجهه إلى من كان حوله من أهل بيته وخاصّته وشيعته، فقال:

«قد عملت الولاة قبلي أعمالاً خالفوا فيها سنّة رسول الله ﷺ متعمّدين بخلافه، ناقضين لعهده، مغيّرين لسنّته، ولو حملت الناس على تركها، وحوّلتها إلى مواضعها، وإلى ما كانت في عهد رسول الله ﷺ، لتفرّق عنّي جُندي حتى أبقى وحدي، أو مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ».[1]

ثمّ في قوله: «**فإنّ جلّ كتابه مشتملٌ على مطاعن الخلفاء الراشدين.. إلخ**»، إهمالٌ وإخلال، وحقّ العبارة أن يُقال «بعض الخلفاء» لظهور أنّ المصنّف قدس سره من خلّص شيعة علي عليه السلام فلا يطعن فيه، وحينئذٍ ينبغي ترك الوصف بالراشدين، إذ الخصم لا يسلّم رشد من عدا علي عليه السلام في الدين، وكذا الكلام في وصف أئمّته بالمرضيّين وعلمائه بالمجتهدين.

وأمّا ما نقله عن بعض الظرفاء في تمثيل قدح المصنّف على خلفاء أهل السنّة وأئمّتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجمّال وبعض الجمال،[2] فلا يخفى على الظرفاء الأذكياء عدم مناسبته بالمصنّف المكنّى بابن المطهّر، وكونه من أناسٍ يتطهّرون، وإنّما يناسب ذلك حال الأنجاس من الناصبة الذين لا يبالون بالوقف قائماً كالجمال، وفي إزالة البول والغائط لا يوجبون الاغتسال بل يمسّون أنفسهم كالحمار على الجدار، ويمسحون أخفافهم في وضوئهم ولو وطئت الأقذار، وأشدّ مناسبة من بين هؤلاء الأنجاس هذا الناصب الرجس الفضول الذي سمّي بالفضل، ومسمّاه فضلة فضول

(١) الكافي ج١٥ ص١٥٤ وكتاب سُليم بن قيس ص٢٦٢ ح١٨.

(٢) المقصود ببعض الظرفاء هو المولوي صاحب المثنوي المعنوي، كما قدّمنا الإشارة إليه في هامش الصحيفة ١٥ من الكتاب. (المصطفوي)

آخر، وقد خرج عن مزبلة فمه بعرة الجمل وخرء الكلب أخرى.[١]

أمّا ما أنشده وذكره من مدحه للأئمة المهديّين الإثني عشر عليهم السلام، فإنّما ذلك حيلة وتلبيس منه لدفع تهمة النصب الذي قد انخفض به في نظر أهل زمانه، ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك اللوم، فإنّ قلوب أكثر نحلته في الأمس واليوم خالية عن حبّ أهل البيت، ومشكاة صدورهم فاقدة لهذا الزيت، ولقد أظهر القاضي ابن خلّكان[٢] هذا الداء الدفين الذي ورثه من بغاة صفّين، حيث قال في كتابه المشهور والموسوم بوفيّات الأعيان عند ذكر ترجمة عليّ بن جهم القرشي وكونه منحرفاً عن عليّ عليه السلام: «**إنّ محبّة عليّ لا تجتمع مع التسنّن**»،[٣] هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار

---

(١) تقدّم فيما نقلناه من حواشي السيّد المرعشي أنّ حدّة المؤلّف في جوابه مردّها إلى سوء أدب ابن روزبهان تجاه العلّامة أعلى الله مقامه، فلا جرم حينئذٍ أن ينتصب له سيّدنا الشهيد السعيد رضي الله عنه، فيردّ له الصاع صاعين. (المصطفوي)

(٢) هو أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن إبراهيم الأربلي، القاضي المشتهر بابن خلّكان الشافعي، المتوفى ٢٦ رجب سنة ٦٨١ بدمشق، ودُفن بسفح جبل قاسيون، وله تأليفات كثيرة، أشهرها وفيّات الأعيان. (شهاب الدين)

(٣) كرّر المؤلّف الشهيد نقل هذه العبارة عن ابن خلّكان في غير واحدٍ من مصنّفاته، فنقلها كذلك في مجالس المؤمنين، وفي الصوارم المهرقة، ونقلها غيره كذلك كالشيخ سليمان الماحوزي رحمه الله في أربعينه ص١٠٠، والسيّد نعمة الله الجزائري رحمه الله في شرحه على توحيد الصدوق رحمه الله ص٥٩، والظاهر — لبعض القرائن — أنّهما نقلا ذلك عن المؤلّف، ولم نجد نحن عين هذه العبارة في كتاب ابن خلّكان، وإن كان مضمونها يُستشفّ منه، ولذلك فتح بعض العامّة باب التشنيع على سيّدنا الشهيد كصاحب التحفة الإثني عشرية في الكيد السبعين من باب المكائد من تحفته، واعتذر الميرزا أبو الفضل الطهراني في كتابه شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور للمؤلّف الشهيد بأنّ ما نقله هو استنتاج منه لما ورد في ترجمة ابن الجهم؛ ذكر ذلك عند تعرّضه لشرح لعبارة «وَمُعَاوِيَةَ بِنَ أَبِي سُفْيَان» من الزيارة الشريفة، ثمّ إنّ العلّامة المحقّق السيّد محمّد قلي الموسوي أعلى الله مقامه قد ردّ على الدهلوي في كتابه الموسوم بتقليب المكائد بما لا مزيد عليه، ولولا ضيق المقام لنقلنا كلامه، وبالإضافة إلى ذلك فإنّا نذكّر أنّ الكتاب قد كتبه المؤلّف في دار الغربة في حال غيبة الكتب على حدّ تعبيره، فإنّه قال في أواخر هذا الكتاب ما هذا نصّه: «والمأمول من أفاضل المؤمنين، الذين هم الأمناء في حبّ الدين، أن يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الآمنين، إذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد الثمين، من عرق الجبين وكدّ اليمين، فإنّه سبحانه لا يضيّع أجر المحسنين، وأن يُصلحوا ما فيه من القصور والتقصير، ☜

عن انحراف ابن جهم المذكور، والفكر فيهم طويل.

وأمّا ما زعمه الناصب من وقوع ثناء أئمّة أهل البيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء الثلاثة، فليس على ظاهره وإطلاقه، ولعلّه غفل عن مغزى كلامهم ومساقه على ما سجير عليه القلم – إن شاء الله تعالى – مشمّراً عن ساقه.

وأمّا ما ذكر من أنّ ما ذكر صاحب كتاب كشف الغمّة فيه إنّما ذكره نقلاً عن كتب الشيعة لا عن كتب السنّة، فهو أوّل أكاذيبه الصريحة، ومفترياته الفضيحة، التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد، ومن ﴿أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾، ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي، فقد أباح بعض أعاظم أصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكرهُ الحافظ عبد العظيم المنذري الشافعي في آخر كتابه المسمّى بالترغيب والترهيب،[1] وغيره في غيره،[2] وإنّما قلنا بكذب ما ذكره في شأن صاحب كتاب كشف

ومظانّ المؤاخذة والتعيير، فإنّ قلّة بضاعتي لائحة، وإضاعة وقتي في الشواغل الدنيويّة واضحة، مع ما أنا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب، وضيق البال بمفارقة الأهل والآل»، فانتبه لقوله «وغيبة الكتب»، ثمّ إنّه رحمه الله قد أتمّ كتابة الكتاب «في مدّة يسيرة وأيامٍ قليلة لا يكاد أحدٌ أن ينسخه فيها فضلاً عن أن يصنّفه» على حدّ تعبير السيّد إعجاز حسين الهندي رحمه الله، فلا غرو أن يسهو القلم في بعض المواضع، ولا عصمة إلّا لمن عصمه الله. (المصطفوي)

(١) قال عبد العظيم: «إن نُعيم بن حمّاد الخزاعي المروزي الإمام المشهور، قال: الأزدي، كان يضع الحديث في تقوية السنة»، انتهى. (المؤلّف)

(٢) نقل المؤلّف نحو ذلك عن صاحب الترغيب والترهيب في المجلس الثامن من كتابه الموسوم بمجالس المؤمنين ص٣٧٩، وهذا نصّ عبارته: «وبر متتبع احوال و آثار مخفى نخواهد بود كه گواهى دروغ و روايت احاديث موضوعه بى‌فروغ نزد علماء اهل سنّت بغايت آسان است چه اكثر ايشان نصرت مذهب خود را مبيح كذب مى‌دانند، و لهذا صاحب كتاب ترغيب و ترهيب كه از اكابر محدّثان در خاتمۀ كتاب مذكور بسيارى از علماء اهل سنت را نام برده و گفته كه ايشان وضع حديث از براى نصرت مذهب مى‌كرده‌اند و آن را مباح مى‌دانسته‌اند»، وفي ترجمة بعض السادة الفضلاء المعاصرين ☜

الغمّة، لأنّه صرّح بخلاف ذلك في خطبة كتابه، وقال:

«اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون أدعى إلى تلقّيه بالقبول، وأوفق برأي الجميع متى رجعوا إلى الأصول، ولأنّ الحجّة متى قام الخصم بتشييدها، والفضيلة متى نهض المخالف بإثباتها وتقييدها، كانت أقوى يداً وأحسن مردّاً وأصفى مورداً، وأورى زناداً وأثبت قواعداً وأركاناً وأحكم أساساً وبنياناً وأقلّ شانئاً وأعلى شأناً، والتزم بتصديقها وإن أرمضته،[1] وحكم بتحقيقها وإن أمرضته، وأعطى القياد وإن كان حروناً[2]، وجرى في سبيل الوفاق وإن كان حزوناً[3]، ووافق ويودّ[4] لو قدر على الخلاف، وأعطى النصف من نفسه، وهو بمعزل عن الإنصاف، ولأنّ نشر الفضيلة حسن، لا سيّما إذا نبّه عليها[5] الحسود، وقيام الحجّة بشهادة الخصم أوكد وإن تعدّدت الشهود.

(شعر)

ومليحة شهدت لها ضرّاتها
والفضل ما شهدت به الأعداء

ج٣ ص٣٣٩: «ولا يخفى على المتتبّع أنّ اليمين الكاذبة ووضع الأحاديث ما أسهلها على أهل السنّة لأنّ أكثرهم يرون الكذب مباحاً في نصرة المذهب، ولهذا ذكر صاحب كتاب الترغيب والترهيب – وهو من أكابر أهل السنّة والمحدّثين منهم – جماعة كثيرة من علماء أهل السنّة، وقال: هؤلاء يستبيحون وضع الحديث لنصرة المذهب». (المصطفوي)

(١) أرمضه: أوجعه وأحرقه. ق. قال الجوهري: «ارتمضت من كذا: اشتدّ عليّ وأقلقني، وارتمضت كبده: فسدت، وارتمضت لفلان: حزنت له». (شهاب الدين)

(٢) حرون: الفرس الواقف الذي لا يتحرّك في مكان. (شهاب الدين)

(٣) حزون: المكان الغليظ والأرض المختلفة السطوح. (شهاب الدين)

(٤) في الطبعة التي عندنا من كشف الغمّة والمقابلة على نسخة خطيّة وأخرى مطبوعة: بودّه. (المصطفوي)

(٥) في الطبعة المرعشيّة: عليه، وما أثبتناه فمن النسخة المطبوعة التي عندنا من كشف الغمّة. (المصطفوي)

ونقلت من كتب أصحابنا ما لم يتعرّض له الجمهور[١]»[٢]، انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمّة، وهو صريح في كذب الشارح الناصب وانحرافه وتحريفه كما قلناه، وكذا فيما نقله عن رأس التعصّب والحيف من حديث حلية السيف، إذ ليس في ذلك الكتاب منه خبرٌ ولا عينٌ ولا أثر،[٣] وأيضاً لا مناسبة لذكر ذلك في هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة الإثني عشر عليهم السلام، وذكر أسمائهم وكناهم وأسماء آبائهم وأمّهاتهم ومواليدهم ووفيّاتهم ومناقبهم ومعجزاتهم كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب، ولو أغمضنا عن ذلك كلّه، نقول: لقائلٍ أن يحمل ذلك الكلام منه عليه السلام على التقيّة عن بعض المخالفين الحاضرين في مجلسه الشريف، ومع ذلك لا يكون مقصوده عليه السلام الاحتجاج بفعل أبي بكر، بل بكونه مقرّراً بتقرير النبيّ صلى الله عليه وآله بأن يكون معنى قوله عليه السلام: «**قد حلّى أبو بكر سيفه بالفضّة**» أنّه فعل ذلك في زمان النبي صلى الله عليه وآله وقرّره عليه، فالحجّة في تقرير النبي صلى الله عليه وآله، لا في فعل أبي بكر.

---

(١) في النسخة المطبوعة التي عندنا: «الجمهور لذكره» بدل «له الجمهور». (المصطفوي)

(٢) كشف الغمة ج١ ص٢٩.

(٣) هو موجود في كشف الغمة ج٢ ص٦٨٥، نقله الأربلي رحمه الله عن كتاب صفوة الصفوة لأبي الفرج ابن الجوزي، وقد قدّمنا العذر أنّ تصنيف الكتاب تمّ في مدّة يسيرة وفي حال تشتّت البال والأحوال، والاغتراب في ديار النصّاب، وغياب معظم الكتب حتّى أنّ السيّد المرعشي نقل أنّه المؤلّف إنّما كتب هذا الكتاب عن ظهر قلب، ويُردُّ على الناصب بأنّ هذا الخبر من طرقهم لا من طرقنا، وقد مرّت عليك عبارة الشيخ الأربلي في أنّ أكثر نقله عن كتبهم لا عن كتبنا، ولنعم ما قاله شيخنا أبو الحسن سليمان الماحوزي رحمه الله في ردّ الناصب: «كأنّه لم يتأمّل في الكتاب المذكور بعض التأمّل، فإنّ الخبر في الكتاب المذكور منقول من طرق المخالفين من كتاب صفوة الصفوة لابن الجوزي الحنبلي، لا من طرقنا كما زعمه، وقد نقله نور الدين المالكي في الفصول المهمة، عن كتاب ابن الجوزي، فقال: «ومن كتاب صفوة الصفوة لابن الجوزي، عن عروة بن عبد الله، قال: سألت أبا جعفر محمد بن علي عن حلية السيف.. ». فنسبة الحديث المذكور إلى أصحابنا فرية ما فيه مرية، وهكذا دأبه وضع المفتريات واختلاق الأباطيل»، راجع كتاب الأربعين ص٣٢٤-٣٢٥. (المصطفوي)

وأمّا ما نقله الناصب بعد ذلك من حديث تولّد مولانا أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فليس في المنقول عنه وصف أبي بكر بالصدّيق، وإنّما المذكور فيه في باب أحواله ومناقبه مجرّد قوله: «**ولقد ولدني أبو بكر مرّتين**»،(١) وإشعار لسوقه هناك أيضاً بما يفيد الثناء والتعظيم،(٢) بل الظاهر أنّه ذكر ذلك عند تفصيل حال الآباء والأمّهات من غير إرادة الافتخار والمباهاة.

وأمّا استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم أبي عبد الله النيشابوري، فمن قبيل استشهاد الثعلب بذنبه، فإنّه أيضاً عندنا من جمهور ذوي الأذناب، وأمّا ما نُقل من ميله إلى التشيّع إنّما كان بمجرّد قدحه في عثمان فقط دون أبي بكر وعمر كما صرّح به الذهبي الشافعي(٣) — ذهب الله بنوره — في بعض تصانيفه، وغيره في غيره،(٤) وهذا القدر لا يوجب

---

(١) فيه أولاً أنّ الكلام المنقول عن كشف الغمّة إنّما هو كلام الجنابذي، وهو من المخالفين أيضاً، وثانياً أنّه لا وجود لكلمة الصدّيق في ما نقله الجنابذي عن الصادق عليه السلام، فالنصّ هناك ج٢ ص٦٩٧: «وقال الحافظ عبد العزيز بن الأخضر الجنابذي رحمه الله: أبو عبد الله جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، الصادق، وأمّه أمّ فروة، واسمها قريبة بنت القاسم بن محمّد بن أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه، وأمّها أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر الصديّق، ولذلك قال جعفر عليه السلام: ولقد ولدني أبو بكر مرّتين». (المصطفوي)

(٢) التعبير بالصدّيق وقع في كلام الحافظ عبد العزيز بن الأخضر الجنابذي، من علماء الجمهور، لا في كلام الصادق عليه السلام، وكأنّه خلط الأمر على الفضل واشتبه حيث أسند التوصيف بالصدّيق إلى الإمام عليه السلام، مع أنّ كلام الإمام هكذا على ما نقله في كشف الغمّة عن الجنابذي: «ولقد ولدني أبو بكر مرّتين»، ويُحتمل قويّاً أن يكون الفضل دلّس في متن الخبر ليروّج متاعه كما هو ديدن أبناء السنّة في أكثر كتبهم، والأمر واضح لمن كان من فرسان مضمار التتبّع والإحاطة بكلماتهم ولمن عاشر علمائهم وحضر نواديهم. (شهاب الدين)

(٣) هو محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الدمشقي التركماني الشافعي المتعصّب، المتوفّى سنة ٨٤٨، وله كتاب ميزان الاعتدال وسير [أعلام] النبلاء والتهذيب وتاريخ الإسلام وغيرها، والرجل معروف بالانحراف عن أهل البيت عليهم السلام والتحامل على الشيعة، فلا قيمة لما يتفرّد في نقله. (شهاب الدين)

(٤) لا يخفى أنّ معنى التشيّع عند القوم هو تقديم أمير المؤمنين عليه السلام على الجبت والطاغوت، مع اعتقاد فضلهما ☜

التشيّع المانع من وضع الحديث في مناقب أبي بكر على أنّ سوق الحديث المذكور صريحٌ في صدوره على وجه التقيّة، إذ الظاهر كون ما رُوي عنه عليه السلام جواباً عن سؤال من اتّهمه بسبّ أبي بكر، ودفع تلك التهمة لم يكن بأدنى من ذلك كما لا يخفى، مع أنّ كلامه عليه السلام وقع على أسلوب جوامع الكلم حيث قال: «الصدّيق جدّي» يعني من جانب الأم، ثمّ أظهر إنكار سبّ الآباء، يعني لا من ذلك الجانب، فإنّ إطلاق الأبّ على الجدّ من الأمّ إطلاقٌ مجازي على ما يدلّ عليه كلام الناصب فيما سيأتي من مبحث الميراث، وأيضاً إنّما نفى عليه السلام السبّ، وقد سمعت منّا أنّ السبّ بمعنى الشتم لا يجوز عند آحاد الإماميّة أيضاً بالنسبة إلى أحد، وإنّما المجوّز اللعن، ولمّا اتّهمه المخالف بالسبّ الذي استعملوه في الأعمّ من الشتم واللعن؛ غالطه عليه السلام بنفي السبّ مستعملاً له في معناه الأصلي الذي هو الشتم فقط كما مرّ، فلا يلزم من كلامه عليه السلام نفيه للعن، على أنّه لا مانع شرعاً ولا عقلاً من لعن المؤمن بل المسلم بل الكافر إذا كانو ظالمين، ألا لعنة الله على الظالمين.

وأمّا الدعاء بجملة «**لا قدّمني الله إن لم أقدّمه**» فمع ظهور مخائل الوضع عليه، لعدم ظهور ارتباطه بما قبله، يمكن أن يُحمل على نحو من التقديم، كتقديمه في الزمان، أو تقديمه على عمر وعثمان مثلاً في إظهار الإيمان، فلا دلالة له على تقديم عليّ عليه السلام كما توهّمه الناصبة، ولا يستبعدنّ عنهم عليهم السلام صدور أمثال هذه الكلمات الإيهاميّة الجامعة

وإمامتهما، فإن أظهر التبرّي منهم، فهو رافضي وليس بشيعي. ذكر ذلك ابن حجر العسقلاني في مقدّمة شرح صحيح البخاري، وقال صاحب التحفة الإثني عشريّة في كتابه الموسوم ببستان المحدّثين ص٤١: «و بعضى از علما گفته‌اند كه معنى تشيع او آن است كه قائل بود به تفضيل حضرت على بر حضرت عثمان كه مذهب جمعى از اسلاف هم بود»، يعني: «وقال بعض العلماء أنّ معنى تشيّعه قوله بتفضيل عليّ على عثمان، وهو مذهب جمعٍ من السلف كذلك». (المصطفوي)

في مقام التقيّة ومغالطة أهل الخلاف والعصبيّة، فقد صدر عنهم أكثر من ذلك وأظهر، منها ما رُوي أنّه سأل رجل من المخالفين عن الإمام الصادق عليه السلام، وقال: «**يا ابن رسول الله ما تقول في أبي بكر وعمر، فقال: هما إمامان عادلان قاسطان، كانا على الحقّ، وماتا عليه، فعليهما رحمة الله يوم القيامة، فلمّا انصرف الناس قال له رجلٌ من خاصّته: يا ابن رسول الله، لقد تعجّبت ممّا قلت في حقّ أبي بكر وعمر؟! فقال: نعم، هما إماما أهل النار كما قال الله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾، وأمّا القاسطان فقد قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾، وأمّا العادلان فلعدولهم عن الحقّ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ الذين كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾، والمراد الذي كانا مستوليين عليه هو أمير المؤمنين عليه السلام حيث آذياه وغصبا حقّه عنه، والمراد من موتهما على الحق أنّهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك، والمراد من رحمة الله رسول الله صلى الله عليه وآله، فإنّه كان رحمة للعالمين، وسيكون خصماً لهما ساخطاً عليهما منتقماً منهما يوم الدين**»، وبما قرّرناه اندفع أيضاً العجب الذي فرّعه الناصب على تلك الأحاديث الموضوعة تعصّباً وحيفاً، وظهر أنّ سؤاله للعصمة عن التعصّب وذمّه إيّاه بأنّه ساء الطريق وبئس الرفيق من قبيل المثل المشهور: الشعير يُؤكل ويُذمّ.

وأمّا ما ذكره في وجه إعراض علماء السنّة عن ردّ كلام المصنّف من الوجهين، فقد مرّ منّا في الخطبة ما يرشدك إلى عدم اتّجاهه، فتذكّر، ومن العجب طعنه في ضمن الوجهين على كمال كلام المصنّف الذي جمع بين السليقة والكسب في العربيّة بنسبته إلى الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة الخالية عن المتانة، الملفّقة من كلام غيره بألف حيلة وخيانة، وتضمّنه للمعاني التي لا يليق قصدها بأهل الفهم والفطانة، وكأنّه قيل في طعن أمثاله على كلام أهل الكمال:

طعنــه بــر هــر كامــل از گفتــار نــاموزون زنــد

خر چو سرگينش كند بـو، خنـده بـر گـردون زنـد

ثمّ ما ذكر من أنّه ردّ على وجه التحقيق والإنصاف لا عن جهة التعصّب والاعتساف، مردودٌ بمناقضة ذلك لما أتى به من تناول المصنّف العلّامة بضروب الشتم والملامة، وحينئذٍ يتوجّه عليه مثل ما تمثّل به سابقاً في شأن المصنّف — أعلى الله شأنه وصانه عمّا شانه — من سؤال الجمّال عن الجمل، فإنّا نقول على طبق ما ذكره ثمّة، نعم ظاهرٌ على الناصب المجبول على عداوة أهل العصمة والتعفّف على وجه لا يعتريه الندامة والتأسّف، أنّه منزّهٌ عن درن التعصّب والتعسّف، مع خوضه في مزابل الشتم وجعل فمه بالوعة الفضلات على الحتم.

ثمّ ما ذكره من أنّ الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنّة في رواياتهم ونقولهم، كلامٌ صحيح وحقٌّ صريح، ولقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمّة، ووضع الحديث على لسان الأئمّة، وتبيّن أنّ من عبّر عنهم بالمبتدعة معذورون في عدم ائتمانهم بعلماء السنّة، واتّضح أنّ الكذب سنّة هذا الرجل هذا الرجل وجماعة أصحابه، لا من تنزّه عن تصوّر ذلك وارتكابه، وسيتضّح لك في بحث الإجماع من مسائل أصول الفقه اختراعه للآية، وجرأته على الله تعالى فوق الغاية، وهذا ديدن الأشاعرة القاصرة، والحشويّة الفاجرة، يشتهون المكابرة في جميع المسائل، ويتشبّثون في ذلك بسائر الوسائل، يخلقون الأكاذيب المموّهة، ويتبدعون الأعاجيب المشوّهة، يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً، ويقولون منكراً من القول وزوراً.

وأمّا ما ذكره من أنّ آثار التعصّب والغرض في تطويلات عبارة المصنّف ظاهرة، ففيه أنّه لو سلّم وجود تطويل في كلام المصنّف الجليل لا يحتاج إليه من يفهم الكثير من القليل، فقد

راعى في ذلك سهولة وصوله إلى آذان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم، وتقريبه إلى أذهان فروعهم وأصولهم على طبق كلّم الناس على قدر عقولهم، فإنّه لو أجمل في الكلام، ربّما لم يتفطّنوا بمراده، ونسبوه إلى التعميّة والإلغاز، وإيراد ما لا قرينة عليه من المجاز، فتقصر عن إدراكه الآذان والأسمع، وتنقبض عنه الأذهان والطباع، كما قيل (نظم):

صد پایه پست کردهام آهنگ قول خویش

تا بو که این سخن بمذاق تو در شود

قد أشار المصنّف قدس سره في آخر المبحث السابع إلى ما ذكرناه، حيث قال:

«ولو جاز ترك إرشاد المقلّدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم إن أنصفوا لم نطوّل الكلام بنقل مثل هذه الطامّات»،[1] إلى آخر الكلام.

وأمّا سؤال الناصب عن الله تعالى أن يجعل سعيه مشكوراً، فها أنا أبشّره متهكّماً مأجوراً، أنّه قد شكر الله تعالى سعيه، وجعل في مرعى الزقّوم رعيه، وأمر زبانية الجحيم بإذاقته من الحميم، وخطابه بـ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾،[2] وأمّا تسميته بجرحه المهمل بالإهمال فمهمل، وأمّا الإبطال فمنشأه إهماله وإخلاله في تحقيق الحقّ، وقصر غرضه على ترويج الباطل، ولنعم ما قال أفلاطون الإلهي: «**إنّ من كان غرضه الباطل لم ينل الحق، وإن كان بين يديه**»، وسنكشف بعون الله تعالى هذا المعمّى، ونبيّن أنّ ذلك الاسم اسمٌ بلا مسمّى.

---

(١) نهج الحق ص٤٨.

(٢) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الحكيم. (المصطفوي)

[المسألة الأولى : الإدراك]

[١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المسألة الأولى في الإدراك، وفيه مباحث:

الأوّل، لـمّا[١] كان الإدراك أعرف الأشياء وأظهرها – على ما يأتي – وبه تُعرف الأشياء، وحصل فيه من مقالاتهم أشياء عجيبة غريبة، وجب البداية[٢] به فلهذا قدّمناه.

اعلم أنّ الله تعالى خلق النفس الإنسانيّة في مبدأ الفطرة خاليةً عن جميع العلوم بالضرورة، قابلةً لها بالضرورة، وذلك مشاهدٌ في حال الأطفال، ثم إنّ الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الإدراك، وهي القوى الحاسّة، فيحسّ الطفل في أوّل ولادته بحسّ اللمس[٣] ما يدركه من الملموسات، ويميّز بواسطة الإدراك البصري على سبيل التدريج بين أبويه وغيرهما، وكذا يتدرّج في الطعوم وباقي المحسوسات إلى إدراك ما يتعلّق بتلك الآلات، ثم يزداد تفطنّه فيدرك بواسطة إحساسه بالأمور الجزئية الأمور الكليّة من المشاركة والمباينة، ويعقل الأمور الكليّة الضرورية بواسطة إدراك المحسوسات الجزئيّة، ثمّ إذا استكمل العلوم[٤] وتفطّن بمواضع الجدال، أدرك

---

(١) في المطبوع من النهج: كما. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: البدأة. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: لمس، بدون الألف واللام. (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: الاستدلال. (المصطفوي)

بواسطة العلوم الضروريّة العلوم الكسبيّة، فقد ظهر من هذا أنّ العلوم الكسبيّة فرعٌ على العلوم الضروريّة الكليّة، والعلوم الضروريّة الكليّة فرعٌ على المحسوسات الجزئيّة، فالمحسوسات إذن هي أصول الاعتقادات، ولا يصحّ الفرع إلّا بعد صحّة أصله، فالطعن في الأصل طعنٌ في الفرع.

وجماعة الأشاعرة الذين هم اليوم كلّ الجمهور من الحنفيّة والشافعيّة والمالكيّة والحنابلة إلّا اليسير من فقهاء ما وراء النهر، أنكروا قضايا محسوسة — على ما يأتي بيانه — ، فلزمهم إنكار المعقولات الكلّيّة التي هي فرع المحسوسات، ويلزمهم إنكار الكسبيات، وذلك عين[1] السفسطة»،[2] انتهى كلامه قدّس سرّه.

قال الناصب خفضه[3] الله:

«اعلم أنّ هذه المباحث التي صدّر بها كتابه كلّها ترجع إلى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الإماميّة وغيرهم، وذلك في رؤية الله تعالى التي تجوّزه الأشاعرة وينكره المعتزلة كما ستراه واضحاً إن شاء الله تعالى، فجعل المسألة الأولى في الإدراك مع إرادة الرؤيّة التي هي أخصّ من مطلق الإدراك من باب إطلاق العام وإرادة الخاص بلا إرادة المجاز وقيام القرينة، وهذا أوّل أغلاطه، والدليل على أنّه أراد بهذا الإدراك الذي عنون به المسألة الرؤية، أنّه قال: «لـمّا كان الإدراك أعرف الأشياء وأظهرها على ما يأتي، وحصل فيه من مقالاتهم أشياء عجيبة غريبة، وجب البدأة به»، وإنّما ظهرت مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الإدراك كما ستعرف بعد هذا، فإنّ الأشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الإدراك، فثبت أنّه أطلق الإدراك وأراد به الرؤية وهو غلط، إذ لا دلالة للعامّ على الخاص.

ثمّ إنّ قوله: «الإدراك أعرف الأشياء و أظهرها وبه تُعرف الأشياء»، كلامٌ غير محصل المعنى، لأنّه إن أراد أنّ الرؤية التي أراد من الإدراك هي أعرف الأشياء في كونها محقّقة ثابتة، فلا نسلّم

---

(١) في المطبوع من النهج وردت كلمة «هو» قبل كلمة «عين». (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٣٩-٤٠.

(٣) قال ابن الأثير في النهاية في أسماء الله تعالى: «الخافض هو الذي يخفض الجبّارين والفراعنة، أي يضعهم ويهينهم ويخفض كلّ شيءٍ يريد خفضه، والخفض ضدّ الرفع». (المؤلّف)

الأعرفية، فإنّ كثيراً من الأجسام والأعراض معروفة محقّقة الوجود مثل الرؤيّة، وإن أراد أنّ الإحساس الذي هو الرؤيّة أعرف بالنسبة إلى باقي الإحساسات، ففيه أنّ كل حاسّة بالنسبة إلى متعلّقه حالها كذلك، فمن أين حصل هذه الأعرفيّة للرؤيّة؟ وبالجملة هذا الكلام غير محصّل المعنى.

ثمّ قوله: «إن الله تعالى خلق النفس الإنسانيّة في مبدأ الفطرة خاليةً عن جميع العلوم بالضرورة، وقابلةً لها بالضرورة، وذلك مشاهدٌ في حال الأطفال»، كلام باطل،[١] يُعلم منه أنّه لم يكن يعرف شيئاً من العلوم العقليّة، فإنّ الأطفال لهم علوم ضروريّة كثيرة من المحسوسات البصريّة والسمعيّة والذوقيّة، وكلّ هذه المحسوسات علومٌ حاصلةٌ من الحس، ولـمّا لم يكن هذا الرجل من أهل العلوم العقليّة[٢]، حسب أن مبدأ الفطرة الذي يذكره الحكماء ويقولون أنّ النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم، فهو حال الطفولية، وذلك باطل عند من يعرف أدنى شيء من الحكمة، فإنّ الجنين فضلاً عن الطفل له علوم كثيرة، بل المراد من بدء الفطرة آن تعلّق النفس بالبدن، فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم إلّا العلم بذاته، هذا تحقيقٌ ذُكر في موضعه من الكتب الحكميّة، ولا يناسب بسطه في هذا المقام، والغرض أنّه لم يكن من أهل المعقولات حتّى يظنّ أنّه شنّع على الأشاعرة من الطرق العقليّة.

ثمّ قوله: «وأنكروا قضايا محسوسة – على ما يأتي بيانه – فلزمهم إنكار المعقولات الكليّة»، أراد به أنّهم أنكروا وجوب تحقّق الرؤية عند شرائطها، وعدم امتناع الإدراك[٣] عند فقد الشرائط، وأنت ستعلم أنّ كلّ ما ذكره ليس إنكاراً للقضايا المحسوسة، ثمّ إنّ إنكار القضايا المحسوسة أراد به أنّهم

---

(١) لم يدّع المصنّف، خلو نفوس الأطفال عن مطلق الإحساسات، حتى يردّ عليه بأنّ الأطفال لهم علوم ضرورية، بل صرّح بخلافه حيث قال: «فيحسُّ الطفل في أول ولادته»، فتدبر. (شهاب الدين)

(٢) تبّاً وتُعساً لهذا الرجل الذي أخذ العلوم العقليّة عمّن أخذ عن مولانا العلّامة المصنّف بالوسائط، يعبّر عن أستاذ أساتيذه في تلك الفنون هكذا، وويحاً له أهو أعمى أم تراه يتعامى ولا يرى كتاب معارج الفهم وأنوار الملكوت وشرح التجريد وحاشية الشفاء وغيرها من مؤلفات المصنّف الهمام في المسائل العقليّة، أو لا سمع ولا رأى ما ذكره المحقّق الطوسي خرّيت العقليات في حقّ المصنّف، فكيف يجتري على التفوّه بأمثال هذه الكلمات؟! (شهاب الدين)

(٣) قد استعمل الناصب هنا الإدراك في معنى الرؤية كما لا يخفى، مع أنّه شنّع على المصنّف في هذا الاستعمال، إلّا أن يُقال أنّه ساق كلامه هنا مساق كلام المصنّف، وفيه ما فيه. (المؤلّف)

يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة، لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يُعتمد على حكم الحس، وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء، ذكره الأشاعرة وأبطلوه، وحكموا بأنّ حكم الحس معتبرٌ في المحسوسات، كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم، ولو فرضنا أنّ هذا مذهبهم، فليس كلّ من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه إنكار كلّ المعقولات، فإنّ مبادئ البرهان أشياء متعددة، من جملتها المحسوسات، فمن أين هذه الملازمة؟ فعُلم أنّ ما أراد في هذا المبحث أن يلزم الأشاعرة من السفسطة لم يلزمهم، بل كلامه المشوّش على ما بينّا عين الغلط والسفسطة، والله أعلم»، انتهى.

أقول:

فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام.

أمّا، أوّلاً، فلأنّا لا نسلّم رجوع المباحث المذكورة إلى بحث الرؤية، وإنّما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصوراً على البحث عن الرؤية وليس كذلك، كيف وقد صرّح المصنّف في هذا المبحث ببيان أحكام العلم الضروري والكسبي وإدراك الحواس الخمسة من الأبصار واللمس وغيرهما، حيث قال بعد بيان حكم حسّ البصر واللمس: «**وكذا يتدرّج في الطعوم وباقي المحسوسات إلى إدراك ما يتعلّق بتلك الآلات**»،انتهى، وكذا في المباحث الآتية، عمّم الإلزام في باقي الحواس. نعم، عمدة ما وقع البحث فيه هي مسألة الرؤية، وأين هذا من الرجوع؟

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما أشعر به كلامه من أنّ الإماميّة تابعون في هذه المسألة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية، فإنّ الإماميّة أيّدهم الله بنصره مقدّمون على الكلّ في الكل، متفرّدون بالعقائد الحقّة المقتبسة عن مشكاة النبوّة والولاية، فكانت المعتزلة هم المتأخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض المسائل، وبالجملة تقدّم الشيعة، وتابعيّة المعتزلة لهم، والأخذ عن أئمتهم عليهم السلام أمر ظاهر مشهور، ويدلّ عليه كلام الشهرستاني الأشعري في كتاب الملل والنحل، حيث قال:

«إنّ أبـا الهـذيل، حمـدان بـن الهـذيل العـلّاف، شـيخ المعتزلـة، ومقـدّم الطائفـة والمنـاظر عليهـا، أخـذا الاعتـزال، عـن عـثمان بـن خالـد الطويـل، وأخـذ عـثمان عـن واصـل بـن عطـا، وأخـذ واصـل عـن أبي هاشـم عبـد الله بـن محمـد بـن الحنفية»، انتهى.[1]

ولا ريب في أنّ أبا هاشم وأباه رضي الله عنهم كانا أئمة الشيعة، ولهذا نُسبت الكيسانيّة من فرق الشيعة إليهما في بعض المسائل، ولهذا قال الشهرستاني أيضاً في ذيل أحوال طوائف المعتزلة:

«إنّ مـن شـيوخ المعتزلـة مـن يميـل إلى الـروافض، ومـنهم مـن يميـل إلى الخـوارج، و الجبـائي وابنـه هاشـم قـد وافقـا أهـل السـنّة في الإمامـة وأنّهـا بالاختيار.. إلخ».[2]

وأمّا ثالثاً، فلأنّا نقول: من أين علم أنّ المصنف قدس سره أطلق العام وأراد الخاص بلا إرادة المجاز؟ وأيُّ فساد في عدم إرادة ذلك مع ما تقرّر عند أئمّة العربيّة من أنّ اللفظ إذا استعمل[3] في أمر خاص لا من جهة الخصوص، بل من جهة أنّ الموضوع له في ذلك المخصوص كان حقيقة، كإطلاق الإنسان على زيد، فإنّه من حيث الخصوصية مجاز، ومن حيث أنّه موضوع له حقيقة، وقد صرّح بهذا سيّد المحقّقين قدّس سرّه الشريف في حاشية شرح العضدي، وغيره في غيرها.

وأمّا رابعاً، فلأنّا لا نسلّم ما ذكره من أنّ المصنّف جعل العنوان الإدراك بمعنى

(١) الملل والنحل ص١.

(٢) الملل والنحل ص١.

(٣) وفرّق أئمّة البلاغة بين هذين وعبّروا عن الأوّل بالإطلاق، وعن الثاني بالاستعمال، كما في شرح التلخيص للمحقّق التفتازاني والحواشي المعلّقة عليه. (شهاب الدين)

الرؤية،[١] وهو ظاهرٌ ممّا قدّمناه. نعم، الاختلاف في الأبصار والرؤية أعظمُ من غيرها، وهذا لا يستلزم حمل لفظ الإدراك ههنا على الرؤية.

وأمّا خامساً، فلأنّ آخر كلامه مناقضٌ مبطلٌ لأوّله، حيث نفى قيام القرينة في إطلاق الإدراك على الرؤية، ثمّ قال:

«والدليل على أنّه أراد بهذا الإدراك الذي عنون به المسألة – الرؤية – أنّه قال: لـمّا كان الإدراك أعرف الأشياء»، انتهى-

وأغربُ من ذلك أنّه بالغ في إظهار قوّة القرينة حتّى سمّاه دليلاً، فطريقته في تأسيس المقال وهدمه وإبطال بلا إمهال[٢]، يشبه بناء الأطفال، بنوا وخرّبوا في الحال، والتحقيق أنّ الإدراك قد يُطلق ويُراد به الإحساس بالحواس، وقد يُطلق على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك، فيتناول الإحساس والتخيّل والتوهّم والتعقّل، وعلى المعنى الأوّل وقع قول المحقق الطوسي طيّب الله مشهده في إلهيات التجريد حيث قال في إثبات صفتي السمع والبصر له تعالى: «**والنقل دلّ على اتّصافه تعالى بالإدراك.. إلخ**»[٣]،[٤] بل

---

(١) ولقوّة دلالة الإدراك على الإحساس وتبادره منه كما ذكرنا؛ اعترض الفاضل الشيرواني [في نسخة أخرى من النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الشيرازي] في بحث الوجود من حاشيته على شرح المواقف عند تقييد الإدراك الواقع في كلام المصنف بأنّه «لا حاجة إلى تقييد الادراك بالاحساس، بل قد يُستعمل الإدراك في معنى الإحساس على سبيل الاشتراك»، انتهى. (المؤلّف)

(٢) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: إهمال. (المصطفوي)

(٣) انظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلّامة الحلّي ص٤٠٢.

(٤) لا يذهب عليك أنّ الإدراك في كلام المحقّق ههنا محمول على مطلق الإحساس أيضاً، لأنّ المراد منه أنّه تعالى مدرك للمحسوسات بلا آلة، إلّا أنّه لا يجوز عليه إطلاق اللامس والذائق والشام وإن كان مدركاً للمشمومات والمذوقات والملموسات، وذلك لأنّ إطلاق أسماء الصفات لا تجوز الجسارة عليها بغير إذن الشارع، ولا إذن من الشارع فيها بخلاف السميع والبصير، فإنّ إطلاقهما عليه تعالى في الشرع واقع، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، على جوازه نصٌّ قاطع. (المؤلّف)

ربّما يُدَّعى تبادره في هذا المعنى كما صرّح به بعض الفضلاء[١] في رسالة الحدود[٢]، وقد صرّح المصنّف أيضاً بذلك في [الـ]ـكتاب[٣] الموسوم بنهج المسترشدين، حيث جعله قسماً مقابلاً للاعتقاد المنقسم إلى العلم والتقليد والجهل المركب، وأراد به اطّلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس، وحكم بكونه زائداً على العلم مستنداً بأنّا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس الذي هو إدراكها، إذ[٤] الثاني مؤلم دون الأول، وأيضاً لو كان الإدراك غير زائد على العلم لزم أن يتّصف بالعلم كلّ ما اتّصف به، وليس كذلك، إذ الحيوانات العجم تتّصف به دون العلم.

وأمّا سادساً، فلأنّ ما ذكره من الترديد في بيان كون كلام المصنّف غير محصّل المعنى، ترديدٌ مردودٌ قبيح لا محصّل له، لاتّحاد عنوان الشقّين أعني قوله: «**الرؤية التي أراد من الإدراك**» وقوله: «**الإحساس الذي هو الرؤيّة**»، وهو ظاهر، ثمّ إنّ إرادة الأعرفيّة في التحقّق والثبوت كما ذكره الناصب في الشقّ الأول يقتضي أن يكون الإدراك أعرف تحقّقاً وثبوتاً، لا مجرّد كونه محقّقاً ثابتاً حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الأجسام والأعراض كما زعمه الناصب، وأيضاً كون كثير من الأجسام والأعراض محقّقاً ثابتاً لا يصلح سنداً لمنعه أعرفيّة الإدراك بقوله: «**فلا نسلّم الأعرفية، فإنّ كثيراً**

(١) حيث قال: «الإدراك وجدان المرئيّات وسماع الأصوات وغيرها، فهو في الأصل لحوق جسم بجسم»، انتهى كلامه. (المؤلّف)

(٢) وهي رسالةٌ تصدّى مؤلّفها لتحديد الأشياء وتعريفها على ترتيب الحروف الهجائيّة، وذكر لفظ الإدراك في باب الألف، ويُظنّ كونها للمحقّق الشريف الجرجاني، فليُراجع. (شهاب الدين)

(٣) الألف واللام ليسا موجودين في متن الطبعة المرعشيّة، وقد أضفناهما ليتسّق الكلام. (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: «إذا». (المصطفوي)

من الأجسام والأعراض محقّقة معروفة» لا يقتضي عدم أعرفية الإدراك عنها، وكذا لا محصّل لقوله في الشق الثاني أنّه: «**وإن أراد أنّ الإحساس الذي هو الرؤيّة أعرف بالنسبة إلى باقي الإحساسات، ففيه أنّ كل حاسّة بالنسبة إلى متعلّقه حالها كذلك.. إلخ**»، لظهور أنّه إذا اعتبر الأعرفيّة بالنسبة إلى باقي الإحساسات، وسلّم أن الاحساس البصري أعرف بالنسبة إلى باقي الإحساسات، تمّ كلام المصنّف،[1] ولا يقدح فيه أن يكون لباقي الإحساسات أعرفيّة بالنسبة إلى متعلّقاتها أو غيرها، وبالجملة أعرفيّة الرؤية بالنسبة إلى باقي الإحساسات يكاد أن يكون محسوساً، ولهذا تراهم يقدّمون في الكتب الكلامية والحكميّة القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوّة الأبصار على غيرها من الظاهرة لأظهريّتها وأعرفيّتها كما نبّه عليه سيّد المحقّقين[2] في شرح المواقف، وغيره في غيره، وبما قرّرنا ظهر أنّه يمكن الجواب بإرادة الشقّ الثالث، وهو أن يُراد بالإدراك ما يشمل سائر الحواس الظاهرة، فإنّها أعرف الإدراكات الباطنة من إدراك نفس النفس وآلاتها الباطنة كما عرفت، فظهر أنّ الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن أهل التحصيل، لم يحصّل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المصنّف الجليل.

وأمّا سابعاً، فلأنّ قوله: «**وكلّ هذه المحسوسات علومٌ حاصلةٌ من الحس**» ممّا لا محصّل له أصلاً، لأنّ المحسوسات معلوماتٌ لا علوم، ومن قال أنّ العلم والمعلوم متحدّان بالذات، أراد أنّ العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحدٌّ مع المعلوم

---

(١) ثمّ لا يخفى أنّ المصنّف رفع الله درجته قد ذكر هذه المقدّمة لبيان وجه الابتداء بذكر بحث الإدراك، ويكفي في ذلك معرفة الأشياء به في الجملة، [فـ]ـتأمّل. (المؤلّف)

(٢) المراد هو السيّد الشريف الجرجاني. (شهاب الدين)

الحاصل فيه، لا أنّ العلم بمعنى إدراك الحواس الظاهرة متحدٌّ مع المحسوس الموجود في الخارج، فإنّ هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى، وأمّا ما ذكره من أنّ المصنّف حسب أن مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخولٌ بأنّ ذلك ممّا لا يفهمه من كلام المصنّف إلّا معاندٌ حريصٌ في الردّ عليه، فإن ظاهر معنى قوله: «**وذلك مشاهد في حال الأطفال**»، هو أنّ خلوّ النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهدٌ معلومٌ في حال الطفوليّة التي هي قريبةٌ من مبدأ الفطرة، فإنّ النفس خالية فيها أيضاً عن جميع العلوم وقابلة لها، غاية الأمر أنّ الخلوّ في مبدأ الفطرة أكثر من الخلوّ في حال الطفوليّة، فقوله ﷺ: «**وذلك مشاهدٌ في حال الأطفال**»، تنبيه على دعوى خلوّ النفس الإنسانيّة في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوّها في حال الطفولة، لا تفسيرٌ لمبدأ الفطرة بحال الطفوليّة كما توهّمه هذا الجارح، فلا يلزم من كلام المصنّف الحكم بأنّ الطفل لا يعرف شيئاً من العلوم العقليّة كما توهّمه ثانياً، على أنّه لو تمّ ما أورده على عبارة المصنف، لكان أظهر وروداً على عبارة حاشية المطالع لسيد المحقّقين قدّس سرّه الشريف الذي كان تلميذ تلميذه، وممّن لا ينكر أحدٌ كونه من علماء المعقولات سيّما الجارح الذي استمدّ في جرحه هذا عن شرحه ﷺ على المواقف، فقد قال قدّس سرّه الشريف عند تحقيق قول شارح المطالع: «**و يمكن حمل قرائن الخطبة على مراتبها**» إلخ: «**إنّ خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلّها ظاهر، وإن نُوقش فيه بأنّها لا تغفل عن ذاتها أصلاً، وإن كانت في ابتداء طفوليّتها**»، انتهى، فإنّ مقتضى كلمة إن الوصليّة أنّ يكون ابتداء الطفوليّة أسبق الأحوال، ولا أسبق من مبدأ الفطرة، فيكون في كلامه أيضاً إشعال بل تصريح باتّحادهما، [فـ]ـتأمّل.

وأمّا ثامناً، فلأنّ الحكم بخلوّ النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وإيراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم، فلا وجه لذكر الاعتراض من

غير ذكر جوابه، وذلك لأنّ عمر الكاتب القزويني[١] من أهل نحلة الناصب قال في بحر الفوائد في شرح عين القواعد: «**ووجه الحاجة إلى المنطق أنّ الإنسان في مبدأ الفطرة ليس له شيءٌ من العلوم.. إلخ**»، واعتُرض عليه بأنّ المراد من مبدأ الفطرة إمّا أوّل حال تعلّقت فيها النفس بالبدن أو حالة الولادة وأيّاً ما كان، فإنّ الإنسان في تلك الحالة عالم بخصوصيّة ذاته و بسائر الوجدانيات من اللذّة والألم والحرّ والبرد والجوع والشبع، فلا يكون عارياً عن جميع العلوم، وأُجيب بأنّ الشعور بخصوصيّة الذات إدراك جزئي ولا يسمّى علماً، لكنّه إذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصيّة ماهيّة ذلك على وجه كلي فهناك يسمّى علماً، مثل أن يُعلم أنّ نفسه جوهر مجرّد قائم مفارق، وهذا المجموع أمور كلّية، وكذلك الوجدانيات ليست علوماً، بل هي من قبيل الإدراكات الشبيهة بالإحساسات في كونها جزئيّة، والعلوم إدراكات كليّة، فلا يرد الإشكال على أنّ المصنّف لم يقل أنّ النفس خالية عن العلوم، بل صرّح بخلوّها عن جميع العلوم، والمراد أنّها خاليّة في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد، كما نبّه عليه شارح المطالع رحمه الله[٢] بتأكيد العلوم بقوله: «**كلّها**»، فلا يتوجّه ما أورده الناصب من أنّ الجنين فضلاً عن الطفل له علوم كثيرة، بل لو لم يكن لفظ الجميع موجوداً في العبارة لأمكن تصحيحها بحمل الألف واللام في العلوم

---

(١) تقدّمت ترجمته بقلم السيّد المرعشي في هامش الصفحة ٧ . (المصطفوي)

(٢) هو العلّامة المحقّق المدقّق في العلوم العقليّة والنقليّة والرياضيّة، قطب الدين محمّد الرازي البويهي، صاحب كتاب المحاكمات وشرحي المطالع والشمسيّة وغيرها، وكان من تلاميذ مولانا العلّامة المصنّف وابنه فخر المحقّقين، توفي سنة ٧٦٦ وقيل سنة ٧٧٦، وله ذريّة مباركة فيها العلماء والفقهاء والأدباء والحكماء، وبالجملة كان المترجم من نوابغ الشيعة الإماميّة وممّن يُفتخر به، والعجب كلّ العجب من بعض أرباب التراجم حيث زعم كون الرجل من علماء العامّة، ولله درّ شيخ مشايخنا ثقة الإسلامة النوري في خاتمة المستدرك حيث أزاح العلّة وأبان غفلة ذلك المؤلّف في حسبانه، عصمنا الله تعالى من الزلل في القول والعمل، ويروي عن قطب الدين جماعة من فطاحل العلم من الفريقين العامّة والخاصّة. (شهاب الدين)

على الاستغراق، وأمّا ما ذكره من أنّ المصنّف لم يكن من أهل المعقولات، فلا يُروَّج على من وصلت إليه مصنّفات المصنّف في العلوم العقليّة، كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفاء، وحاشيته على شرح الإشارات، وشرحه على التجريد، وغير ذلك ممّا اعترف بنفاستها العلماء الأعلام، وإليه تنتهي سلسلة تلمّذ سيّد المدقّقين صدر الملّة والدين محمّد الشيرازي(١) في العقليات.

وأمّا تاسعاً، فلأنّ ما ذكره من أنّ المصنف أراد بقوله: «**أنكروا قضايا محسوسة على ما يأتي**» أنّهم «**أنكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها.. إلخ**» غير مسلّم، وإنّما أراد إنكارهم وجوب تحقّق أثر كلّ من الحواس عند تحقّق شرائطه كما أوضحناه سابقاً، وسيأتي من المصنّف في البحث الرابع أيضاً ما هو صريح في ذلك، حيث نسبهم إلى تجويز خلاف ما يحكم به حسّ البصر والسمع واللمس، وظاهر أنّ الاقتصار على هذه الثلاثة من باب الاكتفاء بالأهم، فظهر صدق قول المصنف أنّهم أنكروا قضايا محسوسة مراداً به المحسوسة بالأعمّ من البصر والسمع واللمس والذوق والشم، مع أنّ وجه إنكارهم للمحسوس بواحدٍ منها جارٍ في الأعم، فافهم.

وأمّا عاشراً، فلأنّ ما ذكره بقوله: «**ثم إنكار القضايا المحسوسة، أراد به أنّهم**

(١) هو العلّامة السيّد صدر الدين محمد الحسيني الدشتكي الشيرازي المدقّق المحقّق في العقليات، استشهد يوم الجمعة ١٢ رمضان سنة ٩٠٣ ببلدة شيراز، وقبره بباب المدرسة المنصوريّة في تلك البلدة معروفٌ يُزار إلى الآن، أخذ الله بحقّه من قاتليه الأسرة التركمانيّة، وله تآليف وآثار شهيرة كالحاشية على شرح التجريد، ورسالة إثبات الواجب، ورسالة في تحقيق المغالطة المشهورة بالجذر الأصم، والحاشية على شرح الشمسية في المنطق، والحاشية على شرح المطالع في المنطق، وابنه الأمير غياث الدين منصور سيّد الحكماء صاحب المدرسة المنصوريّة، وهو جدّ العلامة مولانا السيد علي خان المدني شارح الصحيفة، وينتهي نسبه الشريف إلى زيد الشهيد ابن الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين سلام الله عليه، وللمترجم عقب إلى يومنا هذا، فيهم الأجلّاء في الفقه والأدب والحديث. (شهاب الدين)

يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة.. إلخ»،[١] فيه نظر من وجوه.

(١) وقال بعض فضلاء الحنابلة: «إنّ الشبهة التي أوردوها في التشكيك في الحسيّات والبديهيات وإن عجز كثير من الناس عن حلّها، فهم يعلمون أنّها قدح فيما علموه بالحسّ والاضطرار، فمن قدر على حلّها وإلّا فلم يتوقف جزمه بما علمه بحسّه واضطراره على حلّها»، انتهى.

وقال في موضع آخر: «إنّ الأمور الحسّيَّة والعقليّة اليقينيّة قد وقعت فيها شبهات كثيرة، تعارض ما عُلم بالحسّ والعقل، فلو توقّف علمنا بذلك على الجواب عنها وحلّها، لم يثبت لنا ولا لأحدٍ علم شيء من الأشياء، ولا نهاية لـمّا تقذف به النفوس من الشبه الخياليّة، وهي من جنس الوساوس والخطرات والخيالات التي لا تزال تحدث في النفوس شيئاً فشيئاً، بل إذا جزمنا بثبوت الشيء جزمنا ببطلان ما يناقض ثبوته، ولم يكن ثبوت ما يقدر من الشبه الخياليّة على نقيضه مانعاً من جزمنا به، ولو كانت الشبه ما كانت فما من موجود وصل بدرك الحسّ إلّا ويمكن لكثير من الناس أن يقيم على عدمه شبهاً كثيرة يعجز السامع عن حلّها، وقد رأينا وسمعنا ما أقامه كثيرٌ من المتكلّمين من الشبه على أنّ الإنسان تتبدّل نفسه الناطقة في الساعة الواحدة أكثر من ألف مرّة، وكل لحظة تذهب روحه وتفارق وتحدث له روح أخرى غيرها هكذا أبداً، وما أقاموه من الشبه على أنّ السماوات والجبال والبحار تتبدلّ كل لحظة ويخلف غيرها، وما أقاموه من الشبه على أنّ روح الإنسان ليست فيه ولا خارجة عنه، وزعموا أنّ هذا أصحّ المذاهب في الروح وما أقاموا من الشبه على أنّ الإنسان إذا انتقل من مكان إلى مكان لم يمرّ على تلك الأجزاء التي من مبدأ حركته ونهايتها ولا قطعها ولا حاذاها، وهي مسألة طفرة النظام وأضعاف أضعاف ذلك، وههنا طائفة من الملاحدة الاتّحادية كلّهم يقولون أنّ ذات الخالق هي عين ذات المخلوق ولا فرق بينهما البتّة، وأنّ الاثنين واحد، وإنّما الحسّ والوهم يغلط في التعدد ويقيمون على ذلك شبهاً كثيرة، وقد نظمها ابن الفارض في قصيدته، وذكرها صاحب الفتوحات في فصوصه [في نسخة أخرى من النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: فتوحه] وغيرها، وهذه الشبه كلها من واد واحد، وهي خزانة الوساوس، ولو لم نجزم بما علمناه إلّا بعد العلم بردّ تلك الشبهات لم يثبت لنا علم أبداً»، انتهى.

وقال صاحب المواقف: «قلنا كون الإجماع حجّة قطعيّة معلومٌ بالضرورة من الدين، فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يُلتفت إليها»، انتهى.

وقال في شرحه لأصول ابن الحاجب: «المقام الثاني، النظر في ثبوته عنهم، وهو العلم باتفاقهم، وقد زعم منكروا الإجماع أنّه على تقدير ثبوته في نفسه، فثبوته عنهم محال، قالوا في بيانه: إنّ العادة قاضيّة بأنّه لا يتّفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنّه حكم في المسألة الفلانيّة بالحكم الفلاني، ومن أنصف من نفسه جزم بأنّهم لا يعرفون بأنفسهم فضلاً عن تفاصيل أحكامهم، هذا مع جواز خفاء بعضهم عمداً لئلّا يلزمه الموافقة والمخالفة أو انقطاعه لطول غيبته، فلا يعلم له خبر لأسره في مطمورة أو خمولة، فلا يُعرف له أثر، أو كذبة في قوله رأيي في هذه المسألة هكذا، والعبرة بالرأي

الأوّل: أنّا لا نسلّم أنّ المصنف أراد بالإنكار المذكور منع الاعتماد على القضايا المذكورة حتّى يتّجه أنّ هذا مذهب جماعة من العقلاء غير الأشاعرة، فإنّ الأشاعرة لم يعلّلوا إنكارهم للقضايا المحسوسة بشيءٍ أصلاً، ولهذا نُسبوا إلى المكابرة.

الثاني: أنّ المذكور في شرح المواقف أنّ ذلك يُنسب إلى جماعة من العقلاء، وفيه إشارة إلى بطلان تلك النسبة، فحكم هذا الناصب الجارح بأنّ هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح وتدليس قد ارتكبه لدفع الاستبعاد عمّا وقع من أصحابه الأشاعرة قريباً من هذه المكابرة.

الثالث: أنّ ما دلّ عليه كلامه من أنّ الأشاعرة ذكروا مذهب تلك الجماعة من العقلاء وأبطلوه غير مسلّم، وإنّما أبطل ذلك من تأخّر عن هؤلاء الجماعة من عقلاء الحكماء، ووافقهم المتأخّرون من الأشاعرة في ذلك الإبطال، وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبيههم من إفضاء ذلك إلى بطلان ما ذهبوا إليه.

دون اللفظ، وإن صدق فيما قال لكن لا يمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاول، فربّما يتغيّر اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر، فلا يجتمعون على قول في عصر.

المقام الثالث النظر في نقل الاجماع إلى من يحتجّ به، وقد زعم المنكرون أنّه مستحيل عادة لأن الآحاد لا تفيد إذ لا يجب العمل به في الإجماع كما سيأتي، فتعيّن التواتر، ولا يتصوّر إذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة، ومن البعيد جداً أن تشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم إلى أهل التواتر، هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يتصل بنا.

والجواب عن شبهة المقامين واحد وهو أنّ ذلك تشكيك في مصادفة الضرورة، فإنّا نعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الإجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون، وما ذلك إلّا بثبوته عنهم وبنقله إلينا، فانتقض الدليلان»، انتهى.

ولا يخفى على المنصف المتأمّل أنّ دعوى الضرورة في مقامي الإجماع أخفى بمراتب من دعوى الضرورة فيما نحن فيه، كما أن الشبهة الموردة فيهما أقوى وأظهر من الشبهة الموردة فيما نحن فيه فلا تكون تلك الشبهة الفاجرة إلّا محض العناد والمكابرة. (المؤلّف)

الرابع: أنّ قوله: «**ليس كلّ من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه إنكار كلّ المعقولات**» مدخولٌ بأنّ المصنّف قد استدلّ على ذلك، فمنع المدّعى المستدلّ عليها من غير تعرّض لدليلها مناقشة غير مسموعة.

[٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«**البحث الثاني في شرائط الإدراك.**[١]

أطبق العلماء بأسرهم عدا الأشاعرة على أنّ الإدراك مشروطٌ[٢] بأمورٌ ثمانية لا يحصل بدونها:[٣]

الأوّل سلامة الحاسّة.

الثاني المقابلة أو ما في[٤] حكمها كما[٥] في الأعراض والصور في المرايا فلا تبصر شيئاً لا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل.

الثالث عدم القرب المفرط، فإنّ الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته.

الرابع عدم البعد المفرط لأنّ البعد إذا أفرط لم يمكن الرؤية.

الخامس عدم الحجاب فإنّ مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية.

السادس عدم الشفافية، فإن الجسم الشفّاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته.

السابع تعمّد الرائي للإدراك.[٦]

الثامن وقوع الضوء عليه، فإنّ الجسم الملوّن لا يُشاهد في الظلمة، وحكموا بذلك حكماً ضرورياً لا يرتابون فيه.

وخالفت[٧] الأشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلّمين والفلاسفة، ولم يجعلوا للإدراك[٨] شرطاً

---

(١) في المطبوع من النهج: الرؤية، وأُشير في هامشه لنسخة خطيّة موافقة لما في المتن. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: الرؤية مشروطة. (المصطفوي)

(٣) ليست عبارة «لا يحصل بدونها» موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) ليست كلمتي «لا يحصل بدونها» موجودتين في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) «كما» ليست موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٦) في المطبوع من النهج: تعمّد الرائي للرؤية. (المصطفوي)

(٧) في المطبوع من النهج: خالف. (المصطفوي)

(٨) في المطبوع من النهج: ولم يجعلوا للرؤية. (المصطفوي)

من هذه الشرائط، وهو مكابرة محضة، لا يشكّ فيها عاقل»،[١] انتهى كلامه.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: اعلم أنّ شرط الشيء ما يكون وجوده موقوفاً عليه ويكون خارجاً عنه، فمن قال شرط الرؤية هذه الأمور ماذا يريد من هذا؟ إن أراد أنّ الرؤية لا يمكن أن يتحقّق عقلاً إلّا بتحقّق هذه الأمور، واستحال عقلاً تحقّقه بدون هذه الأمور، فنقول له[٢] لا نسلّم الاستحالة العقلية، لأنّا وإن نرى في الأسباب الطبيعيّة وجود الرؤية عند تحقّق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها، إلّا أنّه لا يلزم بمجرّد ذلك من فرض تحقّق الرؤية بدون هذه الشرائط محال، وكل ما كان كذلك لا يكون محالاً عقلياً، وإن أراد أنّ العادة جرت[٣] بتحقّق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط، ومحال عادة أن تتحقّق الرؤية بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلاً، فلا نزاع للأشاعرة في هذا، بل غرضهم إثبات جواز الرؤية عقلاً عند فقدان الشرائط، ومن ثمّة تراهم يقولون أنّ الرؤية أمر يخلقه الله في الحي، ولا يشترط بضوء ولا مقابلة، ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة، وغرضهم من نفي الشرطيّة ما ذكرنا، لا أنّهم يمنعون جريان العادة، على أن تحقّق الرؤية إنّما يكون عند تحقق هذه الشرائط، ومن تتبّع قواعدهم علم أنّهم يحيلون كل شيء إلى إرادة الفاعل المختار وعموم قدرته، ولا يعتبرون في خلق الأشياء توقّفه على الأسباب الطبيعيّة كالفلاسفة، ومن يلحس فضلاتهم[٤] كالمعتزلة ومن تابعهم، فحاصل كلامهم أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق الرؤية في حيٍّ مع فقدان هذه الشرائط، وإن كان هذا خرقاً للعادة، فأين هذا من السفسطة وإنكار المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل إليهم؟! وسيأتي عليك باقي التحقيقات»، انتهى كلام الناصب.

(١) نهج الحق ص٤٠.

(٢) الكلمة غير واضحة في النسخة التي بين أيدينا من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٣) في بعض النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: أنّ في العادة جرى تحقّق المشروط. (المصطفوي)

(٤) لا تخفى عليك ركاكة كلمات هذا العنيد وبذائة لسانه في المسائل العلميّة التي يدور البحث عليها بين الأعلام، ومع هذا يبرّأ نفسه من العناد والتعصب، وينسب نفسه إلى مهيع الإنصاف وبرائتها من الاعتساف! (شهاب الدين)

أقول:

فيه نظر من وجوه.

أمّا أوّلاً، فلأنّ حاصل كلام المصنّف قدّس سرّه في هذا المقام دعوى البداهة، ومرجع ردّ الناصب المطرود وترديده المردود منع البداهة، وهو مكابرة لا يشكّ فيها عاقل كما قال المصنّف، وكثيراً ما يُجاب عن مثل هذا المنع بأنّه مكابرة لا تستحقّ[1] الجواب أو لا يُلتفت إليها، كما أجاب به صاحب المواقف عن مناقشة من قدح في حجّية الإجماع وغيره عن غيرها، والحاصل أنّا لا نثبت اشتراط الأمور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتّجه إيراد المنع والنقض على مقدّماته، بل نقول أنّ بديهة العقل الصريح تقتضيه،[2] كما أجاب بمثله أفضل المحقّقين قدّس سرّه في نقد المحصّل[3] عن شبهة من استشكل حكم الحسّ، ونسبه إلى الغلط حيث قال:

«لو أثبتنا صحّة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل، لكان الأمر على ما ذكره، لكنّا لم نثبت ذلك إلّا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل، فليس لنا أن نجيب عن هذه الإشكالات»، انتهى.

وقال المصنّف فيما سيجيء من مسألة بقاء الأعراض:

«إنّ الاستدلال على نقيض الضروري باطل، كما في شبه السوفسطائية، فإنّها لا تُسمع لـمّا كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات»،[4] انتهى-

(١) في الطبعة المرعشيّة: يستحق. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: تقتضيه. (المصطفوي)

(٣) المحصّل للإمام الرازي في أصول الدين، ونقده للمحقّق الطوسي الخواجة نصير الدين الشهير، وهو المعنيّ هنا بأفضل المحقّقين، وللعلّامة السيّد نصير الدين الحسيني المرعشي، جدّي المحقّق كتابٌ سمّاه محصّل المحصّل في تلخيص المحصّل، وهو نفيسٌ في بابه. (شهاب الدين)

(٤) نهج الحق ص٧١.

ولو علمنا أنّه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى، لكنّه خارج عن محل النزاع، إذ النزاع في إدراك الباصرة بالآلة المشهورة، والقوّة المودعة فيها، والحاصل أنّ الرؤية لها معنى معروف لا يُتصوَّر إلّا بأن يكون المرئيّ في جهة والرائي له حاسّة، فلو أطلقوا الرؤية على معنى آخر غير المعنى المشهور، كالانكشاف التام والإبصار بغير تلك القوةّ، فمسلّمٌ أنّه يمكن ذلك إمكاناً عقليّاً لكن يصير به النزاع لفظياً، وهو كما ترى.

وأمّا ثانيّاً، فلأنّ ما نقله عن الأشاعرة من أنّهم بنوا مسألة الرؤية ونحوها على ما أسّسوه من إحالة كل شيء إلى إرادة الفاعل المختار وعموم قدرته، ولا يعتبرون في خلق الأشياء توقّفه على الأسباب الطبيعية، بل الواجب تعالى مع إرادته كافٍ فيها حقيقة، بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يُتوهّم أنّ له مدخلاً فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الاختلال في تلك الموجودات والمعدومات، حتى أنّه يجوز أن يتحقّق الاحتراق في شيء بدون النار إذا أراد الله تعالى احتراق شيء ممّا يقبله، فأقول: في ذلك الأساس اختلال والبناء عليه محال، وذلك لظهور استلزامه محالاً ظاهراً، وهو عدم توقّف تحقّق الكل على تحقّق جزئه، واللازم باطل، أمّا بيان الاستلزام، فلأنّ تحقّق الجزء جزء تحقّق الكل، وكون الكلّ متوقفاً على الجزء حقيقة ضروري، بل أولى، وكذا يستلزم عدم توقّف تحقّق العرض على الجوهر ووجه الاستلزام بيّنٌ مِمَّا بُيِّن، وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل، وإن قال شرذمة قليلة، لا يُعتنى بشأنهم، بقيام العرض بنفسه، على[1] أنّا نقول: لا يظهر حصول معلول حادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم

(١) وجه ارتباط هذه العلاوة مع ما قبله من أجل كلام الأشاعرة أنّ ما ذكر هناك من قولهم بنفي الأسباب الحقيقيّة مستلزمٌ للقول بجري العادة، فتتوجّه عليهم هذه العلاوة. (المؤلّف)

بحصول حادث كذلك، وقال الخطيب الكازروني الشافعي[1] في بعض تعليقاته:

«إنّ القول بأنّ مذهب الأشعري أن لا شيء من الأشياء يستلزم شيئاً آخر، وأنّ لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جداً، فإنّ وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر، ولا يقول عاقلٌ بأنّ العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل أنه قد يكون شيئان لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر، وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقيّة: الحق عندي أنّ لا مانع من استناد كلّ الممكنات إلى الله تعالى، لكنّها على قسمين: منها ما إمكانه اللازم لماهيته، كافٍ في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط،[2] ومنها ما لا يكفي إمكانه،[3] بل لا بدّ من حدوث أمر قبله، ثمّ إنّ تلك الممكنات متى استعدّت للوجود استعداداً تامّاً، صدرت عن الباري تعالى، ولا تأثير للوسائط في الإيجاد بل في الإعداد»، انتهى-

وظاهره يدلّ على توقف بعض الأشياء على بعض وإن كان التأثير مخصوصا بالباري تعالى، فتأمّل.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما ذكره من أنّ الإماميّة يلحسون من فضلات الفلاسفة، فليس إلّا مجرّد إظهار العصبيّة على الحكماء والإماميّة وبُعده عن سرائر الحكمة الإلهيّة، وأنّه تعالى ما وفّق الناصب وأصحابه لفقه «الحكمة ضالّة المؤمن»، أمّا تعصّبه على الحكماء، فلظهور أنّ بالإرتقاء إلى أعلام الفطنة والاهتداء إلى أقسام الحكمة يصير الناظر في حقائق الأشياء

(١) هو المحقّق المولى سعيد بن محمّد بن مسعود بن محمّد بن مسعود الكازروني الشافعي، الخطيب البليغ، صاحب كتاب سيرة النبي ﷺ، المشهور في بلاد اليمن، وكان من أعيان المائة الثامنة. (شهاب الدين)

(٢) في بعض النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: فلا جرم يكون وجودها فائضاً عن الباري من غير شرط. (المصطفوي)

(٣) في بعض النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: ومنها ما لا يكفي في إمكانه فيضانها عن الباري. (المصطفوي)

بصيراً، ﴿وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾،[1] وأمّا على الإماميّة، فلأنّهم أساطين حكماء الاسلام الذين أخذوا جواهر الحكمة عن معدنها أهل البيت ﷺ، وفازوا برحيق التحقيق من منابعها الكافلة لإحياء الميّت، فاشتدّت في علوم الاسلام عُراهم، وتأكدت في دقائق الحكمة قواهم، وإن وافقوا الرعيل الأول من الحكماء في بعض المسائل والأحكام، فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الإسلام حتّى يتوجّه عليهم الشناعة والملام، وإنّما الشناعة كلّ الشناعة على من لم تصل يده إلى مائدة الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة، وشرب في ظمأ الجهل من سؤر الحشويّة، واختار الثوم والبصل على الطيور المشويّة، ولنعم ما قال الحكيم الكامل أبو علي عيسى بن زرعة[2] في بعض رسائله تعريضاً على الأشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق أهل السنّة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلّم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية، حيث قال:

---

(١) البقرة: الآية ٢٦٩، وليس المراد من الحكمة في الآية الشريفة والخبر المومي إليه الفلسفة التي هي تراث اليونانيين، ولا الغربيّة التي أهدتها إلينا الأورُپاويُّون، بل المراد العلم الذي به حياة الأرواح وشفاءها من الأسقام، وهل هي إلّا العلوم الدينيّة الإسلاميّة والمعتقدات الحقّة وأسرار الكون بشرط اتّخاذها عن الراسخين في العلم الذين من تمسّك بذيلهم فقد نجى، كيف وعلومهم مستفادة من المنابع الإلهيّة، واستنارت من أنوار الأنبياء والمرسلين والسفراء المقرّبين، فهي التي لا شرقيّة ولا غربيّة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، ولله درّ العلّامة المحقّق خادم علوم الأئمّة الهُداة المهديّين المولى محمّد طاهر بن محمّد حسين الشيرازي ثمّ القمّي قدّس سرّه حيث أبان الحقّ في كتابه الموسوم بحكمة العارفين، وأثبت أنّ الحكمة الحقّة هي المتخذة عن آل الرسول ﷺ، لا ما نسجته النسّاجون والحيكة التي تتبدّل بتلاحق الأفكار والأزمنة. (شهاب الدين)

(٢) في نسخة مصحّحة: «أبو زرعة عيسى بن عليّ»، وعليه؛ فهو الفيلسوف النابغة الشهير الذي قال أبو حيّان في حقّه في كتاب المقايسات: «وهذا الشيخ ممّن قد أعلى الله كعبه في علم الأوائل، ووفّر حظّه من الحكمة المبثوثة في هذا العالم، وله كلمات، منها أنّه قال: الملك بحقّ من ملك رقاب الأحرار بالمحبّة»، إلى آخر ما قال، وقال في كتابه المسمّى بالإمتاع والموانسة: «وأمّا عيسى بن علي، فله الذراع الواسع، والصدر الرحيب في العبارة، حجّة في الترجمة والنقل والتصرّف في فنون اللغات»، إلى آخر ما قال. (شهاب الدين)

«إنّ علـم الحكمـة أقـوى الـدواعي إلى متابعـة الشرـع، ومـن زعـم أنّ الحكمـة تخـالف الشرـيعة فهـي مفسـدة لها قـد بنـى فيـه عـلى مقدّمـة فاسـدة غـير كليّـة، تقريرهـا أنّ الحكمـة مخالفـة للشرـيعة، وكـل مـا هـو مخـالف للشيـء مفسـدٌ لـه، والكـبرى غـير كليّـة، فـإنّ الحـلاوة تخـالف البيـاض ولا تفسـده، والصـورة تخالف المادّة ولا تفسـدها، وإذا كانـت غـير كليّـة، فـلا ينـتج القيـاس، ومـن قـال أنّ النـاظر في المنطـق مسـتخفٌّ بالشرـيعة، فـإنّ ذلـك القائـل طـاعنٌ في الشرـيعة، لأنّ كلامــه في قــوة قــول مــن يقــول أنّ الشرــيعة لا تثبــت عنــد البحــث والتحقيـق، ومنزلتـه منزلـة رجـل حامـل للـدراهم البهرجـة التـي يهـرب معهـا مـن النقّـاد، ويـأنس بمـن لـيس مـن أهـل المعرفـة، فمـن قـال أنّ الحكمـة تفسـد الشرــيعة فهــو الطــاعن في الشرــيعة لا المنطقــي الــذي يميّــز بــين الصــدق والكذب» انتهى.

كلامه، وأيضاً فذلك تشنيع بما هو وأصحابه أولى به، لافتخار أجلّتهم على الإماميّة والمعتزلة في مسألة خلق الأعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها، فهو في ذلك حقيقٌ بأن يُنشد عليه (شعر):

لا تنــهَ عــن خلــقٍ وتــأتي مثلــهُ
عــارٌ عليــك إذا فعلــت عظــيمُ

وممّا ينبغي أن يُنبَّه عليه في هذا المقام أنّ المقالات العجيبة التي تفرّد بها شيخ الأشاعرة ليست ممّا تنتهي إلى مقدّمات دقيقة قد اطّلع هو عليها بدقّة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية، لأنّه قد علم وتواتر أنّه لم يكن من أهل هذا الشأن، والعلماء المطّلعين على قوانين الحدّ والبرهان، بل إنّما ذهب إلى بعض تلك المقالات بمجرد

مخالفة أرباب الاعتزال، وحبّ التفرّد في المقال طلباً لرياسة الجهّال،[١] و لهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري[٢] جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الأشعري قدحاً على ذكائه وشعوره، ودليلاً على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الأول من المدقّقين، فقال:

«وأعجب أحوال هذا الرجل أنّه صنّف في الحكمة كتباً كثيرة، تُوهم أنّه من الحكماء المبرّزين الذين وصلوا إلى غايات المراتب ونهايات المطالب، ولم يبلغ مرتبة أقلّهم، ثمّ يرجع وينصر مذهب أبي الحسن الأشعري الذي لا يعرف أيّ طرفيه أطول، لأنّه كان خالياً عن الحكمتين البحثيّة والذوقيّة، لا يعرف يرتّب حداً ولا يقيم برهاناً، بل هو شيخ مسكين متحيّر في مذاهبه الجاهليّة التي يخبط فيه خبط عشواء» انتهى-

وإنّي كنت أظن أوّلاً أن الحكيم المذكور ربما يتعصّب في إظهار نقص الشيخ الأشعري لعداوة دينيّة ونحوها، حتى رأيت في رسالةٍ عملها السيد معين الدين الإيجي الشافعي الأشعري صاحب التفسير المشهور،[٣] في مسألة الكلام ما يؤيّد كلام الحكيم المذكور ويصدّقه، حيث قال:

---

(١) وفي نسخة: وطلب رياسة الجهّال. (شهاب الدين)

(٢) المراد هو شمس الدين محمّد بن محمود الشهرزوري الذي كان حيّاً سنة ٦٨٧ هـ، ومن مؤلّفاته الرموز والأمثال اللاهوتيّة، والشجرة الإلهيّة، والتنقيحات شرح التلويحات، ونزهة الأرواح وروضة الأفراح، وتاريخ الحكماء. هذا وإنّ السيّد المرعشي ﵀ لم يهتد لتعيين المراد بالشهرزوري في هذا الموضع لوجود أكثر من علمٍ بهذا الاسم، ولكنّا وجدنا المؤلّف ﵀ قد أعاد نقل هذا الكلام من الشهرزوري في المناقشة ٧١ (ص٢٩) مصرّحاً بأنّ هذا المنقول من كتاب تاريخ الحكماء، فعُلم منه أنّه هذا الرجل. ثمّ إنّني أظنّ أنّ نزهة الأرواح وتاريخ الحكماء اسمان لمسمّى واحد، ولم يتسنّ لي المراجعة والتأكّد، فليُراجع. (المصطفوي)

(٣) مرّت ترجمته في هامش الصحيفة ٢١ وما بعدها. (المصطفوي)

«وليت شعري ما للأشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك، فإنّه ذهب إلى أنّ كلاً من ذلك، الإيمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة، فلا أدري لِمَ فرعن حقيقة الكلام إلى المجاز البعيد»

ثمّ قال:

«واعلم أنّه رضي الله عنه قدير عوي إلى عقيدة جديدة بمجرّد اقتباس قياس لا أساس له، مع أنّه مناف لصرائح القرآن وصحاح الأحاديث مثل أنّ أفعال الله تعالى غير معلّلة بغرض، ودليله كما صرّح به في كتبه أنّه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه وأنت تعلم أنه لا يشكّ ذو فكرة[1] أنّ علمه تعالى بالممكنات والغايات المرتّبة عليه صفة ذاتيّة وفعله متوقّف عليه، فأين التأثّر؟ نعم، صفة فعليّة موقوفة على صفة ذاتية، وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها؟»،[2] انتهى-

بل يُفهم من شرح جمع الجوامع للفناري الرومي[3] في مبحث القدرة أنّ أكثر تلك المسائل التي تفرّد بها الأشعري قد أخذها من ألسنة القصّاص والوعّاظ، حيث قال:

«أمّا المستحيلات، فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح أن تكون محلًّا لتعلّق

(١) وفي نسخة أخرى: ذو مرّة، والمرّة بكسر الميم وفتح الراء المهملة قوّة الخلق وإصابة العقل، والخلط الصغراوي في البدن، والمعنى الأخير غير مناسب للمقام. (شهاب الدين)

(٢) أي يميل عن عقيدة مقرّرة عتيقة إلى عقيدة جديدة مخترعة من عنده. (شهاب الدين)

(٣) الفناري هو العلّامة الشيخ محمّد بن حمزة بن محمّد الرومي الحنفي شمس الدين، المتوفّى سنة ٨٣٤، كان متقلّداً منصب مشيخة الإسلام في دولة السلطان محمّد خان من بلوك آل عثمان، وله تآليف كثيرة، منها عويصات الأفكار في اختبار أولي الأبصار، وغيره، ثمّ إنّ جمع الجوامع في أصول الفقه تأليف تاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفّى سنة ٧٧١، شرحه جماعة منهم الفناري المذكور. (شهاب الدين)

الإرادة لا لنقص في القدرة، ولم يخالف في ذلك إلّا ابن حزم،[١] فقال في الملل والنحل: إنّ الله عز وجل قادر على أن يتّخذ ولداً، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً، ورُدَّ ذلك بأنّ اتّخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة، وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه، وقد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه، لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع، والعجز هو الأول دون الثاني، وذكر الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني[٢] أنّ أوّل من أخذ منه ذلك إدريس عليه السلام، حيث جاءه إبليس في صورة إنسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة: سبحان الله والحمد لله، فجاءه بقشرة وقال: هل الله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة، فقال: الله قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الإبرة ونخس بالإبرة إحدى عينيه، فصار أعور، وهذا وإن لم يُرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد اشتهر وظهر ظهوراً لا ينكر، قال: وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس»، انتهى كلامه-

وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم.

(١) هو أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسي القرطبي الظاهري، النسّابة المحدّث الفقيه الأصولي المتكلّم، المتوفّى سنة ٤٥٦، صاحب كتاب المحلّى في الفقه، والجمهرة في النسب، والفصل في الأديان والاعتقادات، وهو من نوابغ الظاهرية بل من أجلّة علماء العامة، وممّن يرى انفتاح باب الاجتهاد وبطلان الرأي والقياس والاستحسان. (شهاب الدين)

(٢) هو أبو إسحاق أحمد بن أبي طاهر الشافعي البغدادي، أخذ عنه الخطيب البغدادي صاحب التاريخ الكبير وغيره، توفّي سنة ٤٠٦. (شهاب الدين)

[٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«**البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط.**

أجمع العقلاء كافة عدا الأشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به، فإنّ عاقلاً من العقلاء[١] لا يشك في حصول الرؤية عند استجماع شرائطها.

وخالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة فيه، وجوّزوا أن يكون بين أيدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الأرض إلى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب، ملاصقة لنا تملأ الأرض شرقاً وغرباً بألوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور، وتقع عليها الشمس وقت الظهيرة، ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئاً منها البتّة.

وكذا تكون[٢] بحضرتنا أصوات هائلة تملأ أقطار الأرض بحيث ينزعج[٣] منها كلّ أحد يسمعها أشدّ ما يكون من الأصوات، وحواسنا سليمة غير مستقيمة،[٤] ولا حجاب بيننا وبينها[٥] ولا بُعد البتّة، بل هي في غاية القرب منّا ولا نسمعها ولا نحسّ بها[٦] أصلاً.

وكذا إذا لمس أحدٌ بباطن كفّه حديدةً محماة[٧] بالنار حتى يقبض[٨] ولا يحسّ بحرارتها، بل يُرمى في

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: العقلا، بدون الهمزة، وهو سهو ظاهر، وما أثبتناه هو الصواب والمُوافق للمطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: يكون. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: «يدعّج»، وأُشير في هامشه كذلك إلى وجود كلمة «يتزعزع» في نسخة أخرى من النهج، ولا مناسبة للأوّل مع سياق العبارة كما يظهر من الرجوع إلى كتب اللغة في مادة (دعج)، فالأرجح أنّ ذلك تصحيف وسهو قلم، والمُثبت هنا هو المُثبت في الطبعة المرعشيّة، وهو الأنسب في المقام. (المصطفوي)

(٤) قوله «غير مستقيمة» غير موجود في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) قوله «وبينها» غير موجود في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٦) «ولا نحسّ بها»، هكذا في المطبوع من النهج، وفي الطبعة المرعشيّة: «ولا نحسّها». (المصطفوي)

(٧) في المطبوع من النهج: محميّة. (المصطفوي)

(٨) في إحدة النسخ المُعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «ينقبض»، وفي المطبوع من النهج: «تبيّض». (المصطفوي)

تنور أُذيب فيه الرصاص أو الزيت، وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص الـمُذاب، ولا يدرك حرارته، وتنفصل أعضائه، وهو لا يحسّ بالألم في جسمه، و لا شكّ أنّ هذا هو عين السفسطة، والضرورة تقضي بفساده، ومن يشكّ في هذا، فقد أنكر أظهر المحسوسات»[١]، انتهى كلامه.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ شرائط الرؤية إذا تحقّقت لم تجب الرؤية، ومعنى نفي هذا الوجوب أنّ الله تعالى قادرٌ على أن يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وإن كانت العادة جاريةً على تحقّق الرؤية عند تحقّق الأمور المذكورة، ومن أنكر هذا وأحاله عقلاً، فقد أنكر خوارق العادات ومعجزات الأنبياء، فإنّه ممّا اتّفق على روايته ونقله أصحاب جميع المذاهب من الأشاعرة والمعتزلة والإماميّة أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لـمّا خرج ليلة الهجرة من داره، وقريش قد حفّوا بالدار يريدون قتله، فمرّ بهم ورمى على وجوههم بالتراب، وكان يقرأ سورة يس، وخرج ولم يره أحد، وكانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين، فمن لا يسلّم أنّ عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بأن يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية، فعليه أن ينكر هذا وأمثاله، ومن الأشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند استجماع الشرائط بأنّا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً، وما ذلك إلّا لأنّا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط، فظهر أنّه لا تجب الرؤية عند اجتماع الشرائط، والتحقيق ما قدّمناه من أنّهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلاً وإمكان تعلّق القدرة به، فأين إنكار المحسوسات؟ وأين هو من السفسطة؟ ثمّ ما ذكر من تجويز أن تكون[٢] بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والتقعقعات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة المبرقة التي تميل بها خواطر القلندرية والعوام إلى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد، فهو

---

(١) نهج الحق ص٤١-٤٢.

(٢) والجواب على طريق الحلّ أن يُقال، إن أُريد بقوله: «وإلا جاز»، أنّه لو لم تجب الرؤية عند اجتماع شرائطها لأمكن بحسب الذات أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها، فمسلّم وبطلانه ممنوع، وإن أُريد أنّه لو لم يجب لجاز عند العقل ذلك ولم يأب عنه فممنوع، إذ التجويز العقلي إنّما يكون عند انتفاء العلم العادي بانتفائها، وهو ممنوع، بل الوجدان يقتضي تحقّق هذا العلم العادي المنافي لأن يجوّز العقل خلافه. (ابن روزبهان)

شيء ليس بقول ولا مذهب لأحد من الأشاعرة، بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض، ويقول إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية، وإلّا جاز أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة[1] ونحن لا نراها. هذا هو الاعتراض، وأجاب الأشاعرة عنه بأنّ هذا منقوضٌ بجملة العاديّات، فإنّ الأمور العاديّة يجوز نقائضها[2] مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا، فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها، فإنّا نجوّز وجودها ونجزم بعدمها، و ذلك لأن الجواز[3] لا يستلزم الوقوع، ولا ينافي الجزم بعدمه، فمجرّد تجويزها لا يكون سفسطة.[4]

وحاصل كلام الأشاعرة كما أشرنا إليه سابقاً أنّ الرؤية لا تجب عقلاً عند تحقّق الشرائط، ويجوّز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالاً عادة، والخصوم لا يفرّقون بين المحال العقلي والعادي، وجملة اعتراضاته ناشئة من عدم هذا الفرق، ثمّ ما ذكر من الأضواء وتوصيفها والمبالغات فيها فكلّها من قعقعة الشنآن بعدما قدّمنا لك البيان»، انتهى.

أقول:

ما ذكره لإصلاح سفسطة الأشاعرة في هذه المسألة من وقوع خرق العادة في معجزات الأنبياء سيّما ما اتّفقوا عليه من معجزة نبينا ﷺ ليلة الهجرة بمروره على الكفّار من غير أن يراه أحد منهم لا يصلح لما قصده من الإصلاح، (مصراع):

---

(١) والتحقيق أنّه إن أريد من تجويز أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها، الحكم بإمكانها الذاتي، فهذا عين مذهب الأشاعرة، وليس يظهر فيه فساد أصلاً، ولا سفسطة فيه قطعاً، وإن أريد عدم اليقين بانتفائها وعدم إباء العقل من تحقّقها فهو ممنوع، إذ عند الرجوع إلى الوجدان نعلم تحقّق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي. (ابن روزبهان)

(٢) قوله: «يجوز نقائضها»، أي يحكم بإمكانها الذاتي، لا أنّ العقل لا يأبى من تحقّق نقائضها في الواقع، كيف والعلم العادي لا يحتمل متعلّقه النقيض. وقد صرّح ههنا أيضاً بجزمنا بعدم وقوعها، وكذا الكلام في قوله: «فإنّا نجوز وجودها»، وقد عرفت تحقيق الكلام في الحاشيتين. (ابن روزبهان)

(٣) أي الإمكان الذاتي لا التجويز العقلي، لظهور أنّ الأوّل لا ينافي الجزم دون الثاني. (ابن روزبهان)

(٤) أي القول بإمكانها الذاتي على ما عرفت غير مرّة. (ابن روزبهان)

وهل يُصلح العطّار ما أفسد الدهر

وذلك لأنّه لا يلزم أن يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤيّة مع وجود الشرائط، ولم لا يجوز أن يكون بإحداث حائل من غشاوة غيم أو دخّان أو غبار دفعة كما أشار إليه الباري سبحانه في سورة البقرة بقوله: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ﴾، وبقوله في سورة يس: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾، ومعنى ﴿فَأَغْشَيْنَاهُمْ﴾ جعلنا على أبصارهم غشاوة وحُلنا بينهم وبينه، كذا في أكثر التفاسير. وأمّا ما تكأكأ به من بناء الأشاعرة ذلك على قاعدة جريان العادة، وأنّ حاصل كلامهم هو أنّ الرؤية لا تجب عقلاً عند تحقق الشرائط.. إلخ، فمع ما سبق من الكلام على هذه القاعدة الميشومة، مردودٌ بأنّه عند تحقّق الشرائط و اجتماعها تكون العلّة التامّة للرؤية متحقّقة ضرورةً، فلو أمكن معها عدم الرؤية لزم إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التامّة،[1] وهذا خلف. فظهر أنّ منشأ غلط الأشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي، وأنّ الناصب المقلّد جرت عادته بإعادة كلامهم، فإنّ التخلّف العادي فيما نحن فيه من الرؤية وأسبابها وشرائطها إنّما يُتصوَّر بأنّ يعدم القادر المختار جميع أجزاء علّتها التامّة أو بعضها، ويوجد بدلها معلولاً آخر مثلاً، كما قيل في انقلاب الحجر ذهباً ونحوه، لا أن يوجد ذلك المعلول – أعني الرؤية – بعينه بدون علّته التامّة، وأمّا نفيهم للعلّيّة والمعلوليّة الحقيقيّة بين الحوادث فهو سفسطة أخرى أولى بالتشنيع وأحرى، فافهم.

---

(١) إن قلت: إنّ العلّة الثابتة للحوادث عند الأشعري هو الواجب تعالى، لأنّه ينفي العلّيّة والمعلوليّة من الحوادث مطلقاً كما مرّ. قلتُ: هذا أصل السفسطة كما مرّ بيانه. (المؤلّف)

وأمّا ما ذكره الناصب في حاشية جرحه هذا من أنّه:

«إن أُريد من تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بإمكانها الذاتي، فهذا عين مذهب الأشاعرة، وليس يظهر فيه فساد أصلاً ولا سفسطة فيه قطعاً، و إن أريد عدم اليقين بانتفائها وعدم إباء العقل من تحقّقها فهو ممنوع، إذ عند الرجوع إلى الوجدان نعلم تحقّق العلم العادي بانتفائها، ولا ينافيه الإمكان الذاتي»،[1] انتهى-

فمردودٌ بأنّ المراد بالجواز هو الحكم بإمكان عدم تحقّق الرؤية عند شرائطها الذي[2] هو نقيض ضرورة حكم العقل بأنّها واقعة عند شرائطها، فلا يمكن أن يتحقّق مع الحكم بوجوب تحقّق الرؤية عند شرائطها، وقد قلت بخلافه،[3] والتحقيق أنّ مبنى الدليل وجوابه على مقدّمة اختلفت فيها الفرقتان، وهي أنّ المعلول عند تحقّق جميع ما يتوقف عليه بحسب العادة هل يجب تحقّقه أم لا؟ فمن قال باستناد الأفعال إليه تعالى – وهم الأشاعرة – قال بأنّه غير واجب إلّا أنّ عادته جارية بإيجاده عند تحقّق ما يتوقف عليه، ومن قال باستناد بعض الأفعال إلى غيره تعالى – وهم الإماميّة والمعتزلة والحكماء – قال بوجوبه، وهو الموافق للعقل، والبديهة حاكمة به كما لا يخفى.

(١) مرّ في حاشية الصحيفة ٧٣ (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: التي. (المصطفوي)

(٣) وردت في الطبعة المرعشيّة كلمة «هذا خلف» بعد كلمة «بخلافه»، مع وضع كلمة «هذا خلف» بين معقوفتين. (المصطفوي)

[٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«البحث الرابع في امتناع الإدراك عند فقد الشرائط.

والأشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك، وجوّزوا الإدراك مع فقد جميع الشرائط، فجوّزوا في الأعمى إذا كان في المشرق أن يشاهد ويبصر النملة الصغيرة السوداء[١] على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم، وبينهما ما بين المشرق والمغرب من البعد، وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان، ويسمع الأطروش وهو في طرف المشرق، أخفى صوت يُسمع وهو في طرف المغرب، وكفى من اعتقد ذلك نقصاً ومكابرةً للضرورة[٢] ودخولاً في السفسطة.

هذا اعتقادهم، وكيف يجوز[٣] لعاقل أن يقلّد من كان هذا اعتقاده؟!

وما أعجب حالهم يمنعون من مشاهدة أعظم الأجسام قدراً وأشدّها لوناً وإشراقاً وأقربها إلينا، مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط، ومن سماع الأصوات الهائلة القريبة، ويجوّزون مشاهدة الأعمى لأصغر الأجسام وأخفاها في الظلم[٤] الشديدة وبينهما غاية البُعد، وكذا في السماع، فهل بلغ أحد من السوفسطائية في إنكارهم المحسوسات إلى هذه الغاية، ووصل إلى هذه النهاية؟! مع أنّ جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة، حيث جوّزوا انقلاب الأواني التي في دار الإنسان حال خروجه أناساً فضلاء مدقّقين في العلوم حال الغيبة، وهؤلاء جوّزوا حصول مثل هذه الأشخاص في الحضور ولا يشاهدون، فهم أبلغ في السفسطة من أولئك.

فلينظُر العاقل المنصف المقلّد، هل يجوز له أن يقلّد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين

(١) وردت عبارة «الصغيرة السوداء» معكوسة في المطبوع من النهج: «السوداء الصغيرة»، ووردت كلمة «صخراء سوداء» هناك معرّفة: «الصخرة السوداء». (المصطفوي)

(٢) «للضرورة» وردت هكذا في المطبوع من النهج، وما في متن الطبعة المرعشيّة: «لضرورةٍ». (المصطفوي)

(٣) وردت كلمة «من» في المطبوع من النهج قبل كلمة «يجوز»، ولا يخفى عدم المناسبة في المقام. (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: الظلمة. (المصطفوي)

الله تعالى و يكون معذوراً برجوعه إليهم وقبوله منهم أم لا؟ فإن جوّز ذلك لنفسه بعد تعقّل ذلك وتحصيله، فقد خلّص المقلد من إثمه وباء هو بالإثم، نعوذ بالله من مزالّ[١] الأقدام.

وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال: كلّ عاقل جرّب الأمور فإنّه لا يشكّ في إدراك السليم حرارة النار إذا بقي فيها مدّة مديدة حتى تنفصل أعضائه، ومحالٌ أن يكون أهل بغداد على كثرتهم وصحّة حواسهم، يجوز عليهم جيش عظيم ويُقتلون وتضرب فيهم البوقات الكثيرة ويرتفع الريح وتشتدّ الأصوات ولا يشاهد ذلك أحدٌ منهم ولا يسمعه، ومحالٌ أن يرفع أهل الأرض بأجمعهم أبصارهم إلى السماء ولا يشاهدونها، ومحالٌ أن يكون في السماء ألف شمس، وكلّ واحدة منها ألف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها، ومحالٌ أن يكون لإنسان واحد مشاهد أنّ عليه رأساً واحداً، ألفُ رأسٍ لا يشاهدونها، وكلّ واحد منها مثل الرأس الذي يشاهدونه[٢]، ومحالٌ أن يخبر واحد بأعلى صوته ألف مرّة بمحضر ألف نفس كلّ واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بأنّ زيدا ما قام، ويكون قد أخبر بالنفي، ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرّره ألف مرة، وسماع كلّ واحد منهم جميع ما قاله، بل علمنا بهذه الأشياء أقوى بكثير من علمنا بأنّا حال[٣] خروجنا من منازلنا، لا[٤] تنقلب الأواني التي فيها أناساً مدقّقين في علم المنطق والهندسة، وأنّ ابني الذي شاهدته بالأمس هو الذي شاهدته الآن، وأنّه يحدث[٥] حال تغميض العين ألف شمس، ثمّ تُعدم[٦] عند فتحها، مع أنّ الله تعالى قادر على ذلك كلّه[٧]، وهو في نفسه ممكن، وأنّ المولود الرضيع الذي يُولد في الحال إنّما يُولد من الأبوين ولم يمرّ عليه ألف سنة مع إمكانه في نفسه، وبالنظر إلى قدرة الله تعالى.

---

(١) في المطبوع من النهج: زوال! (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: يشاهدونها. (المصطفوي)

(٣) «حال» كذا في الطبعة المرعشيّة والمطبوع من النهج، وفي إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «حين». (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: لم، والمُثبت هو ما في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) كلمة «يحدث» مسبوقة بـ«لم» في الطبعة المرعشيّة، وليست كذلك في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٦) في الطبعة المرعشيّة «انعدم» محلّ «يُعدم»، والمُثبت هو ما في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٧) ليست كلمة «كلّه» موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

وقد نُسبت[١] السوفسطائية إلى الغلط وكُذِّبوا كلّ التكذيب في هذه القضايا الجائزة، فكيف بالقضايا التي جوّزها الأشعريّة[٢] التي تقتضي زوال الثقة عن المشاهدات؟!

ومن أعجب الأشياء جواب رئيسهم وأفضل متأخريهم فخر الدين الرازي[٣] في هذا الموضع حيث قال: «يجوز أن يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار، فلهذا لا يُحسَّ بالحرارة واللون الذي فيها،[٤] والضوء المشاهد فيها يجوز أن يخلقه الله تعالى في الجسم البارد».[٥]

وغفل عن أنّ هذا ليس بموضع النزاع، لأنّ الـمُتنازع فيه أنّ الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه الإنسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدّة حرارته ولا يحسّ بتلك الحرارة، فإنّ أصحابه يجوّزون ذلك، فكيف يكون ما ذكره جواباً؟»[٦]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: حاصل جميع ما ذكره أنّ الأشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقّق الرؤية وعدم تحقّقها، ولعدم هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية، ونحن نبيّن لك حاصل كلام الأشاعرة

---

(١) في المطبوع من النهج: «نُسب» بحذف التاء. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: الأشاعرة. (المصطفوي)

(٣) هو العلّامة فخر الدين محمّد بن عمر الرازي الشافعي، المشتهر بالإمام المتوفّى سنة ٦٠٦، صاحب التفسير الكبير المسمّى بمفاتيح الغيب وعدّة كتب، وما نقله مولانا القاضي الشهيد ههنا مذكور في كتاب محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء، وهذا الرجل من النوابغ في الفنون، وله يد طولى وباع غير قصير في إبداع الشكوك بالنسبة إلى مسائل العلوم، ومن ثمّ اشتُهر بإمام المشكّكين، وبالجملة الرجل من فطاحل العلم وفرسانه، وفضله لا يُنكر، وإن كانت له زلّات في الأصول والفروع كتجويزه الرؤيّة والجبر في أفعال العباد وانسداد باب الاجتهاد وغيرها من المناكير عند المحقّقين، ولا غرو أن يزلّ قدمه مع مقامه الشامخ حتى وُصف بالإمام، وذلك لبعده وحرمانه عن كلمات الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، المنتهية علومهم إلى النبي صلى الله عليه وآله المتّخذ من عالم الجبروت. (شهاب الدين)

(٤) وردت عبارة «لا يُحسَّ بالحرارة واللون الذي فيها» في المطبوع من النهج بهذا النحو: «لا تُحس، واللون الذي فيها». (المصطفوي)

(٥) المحصّل ص١.

(٦) نهج الحق ص٤٢-٤٤.

في الرؤية لتعرف أنّ هذا الرجل مع فضيلته،[١] قد أخذ سبل[٢] التعصب عين بصيرته.

فنقول: ذهب السوفسطائية إلى نفي حقائق الأشياء، فهم يقولون أنّ حقيقة كلّ شيء ليست حقيقته، فالنار ليست بالنار، والماء ليس بالماء، و يجوز أن يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء، وليس لشيء حقيقة، فليزمهم أن تكون النار التي نشاهدها لا تكون ناراً، بل ماءاً و هواءاً أو غير ذلك، وهذا هو السفسطة، وينجرّ هذا إلى ارتفاع الثقة من المحسوسات وتبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الأشياء.

وأمّا حاصل كلام الأشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها ممّا ذكره هذا الرجل، فهو أنّ الأشياء الموجودة عندهم إنّما تحصل وتوجد بإرادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلّة التامة لوجود الأشياء، فإذا كانت القدرة هي العلّة التامة فلا يكون وجود شيء واجباً عند حصول الأسباب الطبيعيّة، ولا يكون شيء مفقوداً بحسب الوجوب عند فقدان الأسباب والشرائط، ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات أنّ الأشياء تحصل عند وجود شرائطها[٣] وتنعدم عند انعدامها، فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب، فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحقّقه عند وجود تلك الشرائط وانتفائه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة، وإن كان ذلك الشيء بالنسبة إلى القدرة غير واجب، لا في صورة التحقّق لتحقّق الشرائط ولا في الانتفاء لانتفائها، بل جاز في العقل تحقّق الشرائط وتخلّف ذلك الشيء، وكذا تحقّق ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط إذ لم يلزم منه محال عقلي، وذلك بالنسبة إلى قدرة المبدأ الذي هو الفاعل المختار، مثلاً الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحقّقها عند تحقّقها وامتنع وقوعها عند فقدان الشرائط، كلّ ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بإيجاده عند وجود الأسباب الطبيعية دون انتفائها، فعدم تحقّق الرؤية عند وجود الشرائط أو تحقّقها عند فقدان الشرائط محال

---

(١) انظر كيف يعترف بفضيلة المصنف وقد نفاها سابقاً من شدّة التعصّب والعناد، والفضل ما شهدت به الأعداء. (شهاب الدين)

(٢) السبل – بفتح الأول والثاني – غشاوة تعرض للعين، أو عرقٌ أحمر يحدث في سطح العين. (شهاب الدين)

(٣) ليس المراد بالشرط هنا، هو المعنى الذي اصطلح عليه الفلاسفة، بل المراد ما يُقال له الشرط في العرف بحسب ما يُشاهد من المصاحبة الدائمة أو الأكثريّة بينه وبين ما يعتبر أنّه المشروط كالنار للإحراق، والأكل للشبع. (ابن روزبهان)

عادة، لأنّه جارٍ على خلاف عادة الله وإن كان جائزاً عقلاً إذا جعلنا قدرة الفاعل وإرادته علّة تامّةً لوجود الأشياء. هذا حاصل مذهب الأشاعرة، فيا معشر الأذكياء أين هذا من السفسطة؟

وإذا عرفت هذا، سهل عليك جواب كلّ ما أورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات، وأمّا جواب الإمام الرازي، فهو واقع بإزاء الاستبعاد، فإنّهم يستبعدون أنّ الحديدة المحماة الخارجة من التنّور يجوز عقلاً أن لا تحرق شيئاً، فذكر الإمام(١) وجه الجواز عقلاً بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنّور برودة في تلك الحديدة، فيكون جوابه صحيحاً، والله أعلم بالصواب.

وأمّا قوله: «إنّ الـمُتنازع فيه أنّ الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه الإنسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدّة حرارته ولا يحسّ بتلك الحرارة، فإنّ أصحابه يجوّزون ذلك» فنقول فيه: قد عرفت آنفاً ما ذكرناه من معنى هذا التجويز، وأنّه لا ينافي الاستحالة عادة، فهم لا يقولون أنّ هذا ليس بمحال عادةٍ، ولكن لا يلزم منه محال عقلي(٢) كاجتماع الوجود والعدم، فيجوز أن تتعلّق به القدرة الشاملة الإلهيّة، وتمنع الحرارة من التأثير، ومن أنكر هذا فليُنكر كون النار برداً وسلاماً على إبراهيم»، انتهى كلامه.

أقول:

وحاصلُ ما ذكره في جلّ هذا الفصل يرجع إلى التشكيك في البديهي أو جعل النزاع لفظياً كما حقّقناه سابقاً، ولنفصّل الكلام في تزييف ما نسجه من المقدّمات لئلّا يظنّ بنا ظانٌّ أنّ اكتفائنا بالإجمال للعجز عن إيضاح المقال.

فنقول أوّلاً، لا نسلّم أنّ جميع السوفسطائيّة ذهبوا إلى نفي حقائق الأشياء، فإنّ

---

(١) حاصل الكلام أنّ جواب الإمام الرازي ليس في موقع تصحيح ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّه يمكن بحسب الذات تحقّق الأسباب الطبيعيّة مع انتفاء المسبّبات وإن كان ذلك محالاً عادة، بل هو واقعٌ بإزاء الاستبعاد، والله أعلم. (ابن روزبهان)

(٢) فإن قيل: لا يلزم من إنكار هذا إنكار الآية، لجواز أن تكون واقعة إبراهيم عليه السلام على طريقة أنّ الله تعالى سلب الحرارة من النار. قلتُ: الظاهر من لفظ «على» في قوله تعالى: ﴿بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ أنّ النار مع اتّصافها بالحرارة كانت لم تؤثّر في إبراهيم، لا أنّها صارت باردة، وإلّا كان الأنسب الاكتفاء بالبرد فقط، وهذا ممّا يعرفه الذوق الصحيح. (ابن روزبهان)

أفضل السوفسطائيّة – وهم اللاأدريّة على ما في المواقف – قائلون بالتوقّف في بطلان الحسّيات، لا بنفي حقائق الموجودات، وهم اللذون نسبوا إليهم جواز انقلاب الأواني في الدار أناساً فضلاء، وشبّهوا مقالة الأشاعرة بمقالتهم، فما ذكره في بيان الفرق من أنّ السوفسطائيّة ذهبوا إلى نفي حقائق الأشياء ليس على إطلاقه. نعم، ذلك النفي منسوبٌ إلى طائفة أخرى منهم يسمّون بالعناديّة، ولا يلزم من عدم مناسبة قول الأشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته ومشابهته للسفسطة مطلقاً.

و بالجملة ما تكلّفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والأشاعرة لا يدفع اشتراكهما في أصل السفسطة، لأنّ السوفسطائيّة على ما قرّره ينفون كون أصل الحقائق من الأسباب والمسبّاب موجودة، والأشاعرة ينفون كون سببيّة تلك الأسباب ومسبّبيَّة مسبّباتها موجودة، فكلا النفيين نفي للموجود، مخالف لبديهة العقل كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائيّة من تجويزهم أن تكون حقيقة الماء حقيقة النار.. إلخ، لأنّ هذا التجويز فرع القول بثبوت الحقيقة، والمفروض أنّهم ينفون حقائق الأشياء، [فـ]ـتأمّل.

وأيضاً،[1] ذُكر في شرح المواقف أنّه ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينحلون ما نسب إلى جماعة سموهم بالسوفسطائية، بل كلّ غالط سوفسطائي في موضع غلطه، انتهى. فلِمَ لا يحمل كلام المصنّف العلامة في قوله: «**وهل بلغ أحد من السوفسطائية.. إلخ**» على هذا المعنى حتّى لا يقع في الغلط؟!

---

(۱) ذُكرت هذه الكلمة في الطبعة المرعشيّة بين معقوفين ممّا يفيد وجودها في نسخة دون أخرى من النسخ المعتمد عليها في تلك الطبعة. (المصطفوي)

وثانياً، إنّ ما ذكره في بيان حاصل كلام الأشاعرة من أنّ «**الأشياء الموجودة عندهم إنّما تحصل وتوجد بإرادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلّة التامة لوجود الأشياء.. إلخ**» مدخولٌ بأنّه كلام متناقض، لأنّ حصره للعلّة التامّة في القدرة آخراً منافٍ لقوله: «**إنّما يحصل ويوجد بإرادة الفاعل المختار**»، بل ربّما يُشعر بعدم مدخليّة ذات الفاعل في ذلك، وفيه ما فيه، مع أنّ في كون الباري تعالى وقدرته القديمة علّة تامة للحوادث كلام مذكور في علمي الحكمة والكلام، وحاصله أنّه لو كان الواجب تعالى وقدرته القديمة علّة تامة للحوادث لزم قدم الحادث أو حدوث الواجب تعالى، واستُوضح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه، فليُطالع ثمّة، وباقي المقدّمات من تجويز الأمور المخالفة لبديهة العقل والحس إعادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة، وقد ذكرنا ما فيه ثمّة فتذكّر.

وثالثاً، إنّ ما ذكره في تأويل جواب الرازي غير منتهض على دفع الاستبعاد الذي قرّره هذا الشارح، فإنّ الاستبعاد إنّما وقع في تجويز عدم الإحساس بمسّ الجسم الحار حال حرارته لا مطلقاً كما يدلّ عليه تصويره للصورة التي استبعدها الخصم، وبما قرّرناه سابقاً من عدم جدوى المعنى الذي ذكروه لتجويزهم، ما وقع فيه الاستبعاد، اندفع ما ذكره ههنا بقوله: «**فقد عرفت آنفاً ما ذُكر من معنى هذا التجويز.. إلخ**».

و رابعاً، إنّ ما ذكره من أنّ «**من أنكر هذا فليُنكر كون النار برداً وسلاماً على إبراهيم** عليه السلام» مدفوعٌ بما ذكره في حاشية شرحه من أنّه «**لا يلزم من إنكار هذا إنكار الآية، لجواز أن تكون واقعة إبراهيم** عليه السلام **على طريقة أنّ الله تعالى سلب الحرارة من النار**»، وما ذكره ثمّة في جوابه من أنّ «**الظاهر من لفظ «على» في قوله تعالى: ﴿بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ أنّ النار مع اتّصافها بالحرارة لم تؤثّر في إبراهيم** عليه السلام، **لا أنّها**

صارت باردة، وإلّا كان الأنسب الاكتفاء بالبرد فقط» مردودٌ بإجماع المفسرين على خلاف ما حكم بأنسبيته، وكيف يكون كذلك مع ظهور أنّ الاكتفاء بقوله ﴿بَرْداً﴾ يوهم كون البرد المتعدّي بعلى للمضرّة، وما قال من أنّ هذا يعرفه الذوق الصحيح، إن أراد به مذاق نفسه، فهو لا يصير حجّة على أحد، فإنّ مذاقه الصفراوي الـمُبتلى بمرارة عداوة أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، ربّما يجد الأمر على خلاف ما هو عليه، كما يجد الصفراوي العسل مرّاً، وإن أراد به ذوق غيره، فعلى تقدير حجّيته لا نسلّم أنّهم يجدون معنى الآية على حسب ما وجده كما أوضحناه، وهذا لم يكن ممّا يخفى على من له[1] أدنى مسكة، لكنّ ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح وإنكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم السقيم (شعر):

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً   وآفتهُ من الفهم السقيمِ

(١) في الطبعة المرعشيّة: به، ولعلّه تصحيف. (المصطفوي)

[٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«البحث الخامس في أنّ الوجود ليس علّة تامّة في الرؤية.

خالفت الأشاعرة كافّة العقلاء هاهنا، وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة، فقالوا أنّ الوجود علّة تامّة[١] في كون الشيء مرئياً، فجوّزوا رؤية كل شيء[٢] موجود، سواءً كان في حيّزٍ أو لا، وسواءً كان مقابلاً أو لا، فجوّزوا إدراك الكيفيات النفسانيّة كالعلم والإرادة والقدرة والشهوة واللذّة، وغير النفسانيّة ممّا لا يناله البصر كالروائح والطعوم والأصوات والحرارة والبرودة وغيرها[٣] من الكيفيات الملموسة، ولا شكّ في أنّ هذا مكابرةٌ للضروريات، فإنّ كل عاقل يحكم بأنّ الطعم إنّما يدرك بالذوق لا بالبصر، والروائح إنّما تدرك بالشمّ لا بالبصر، والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة إنّما تدرك باللمس لا بالبصر، والصوت إنّما يدرك بالسمع لا بالبصر، ولهذا[٤] فإنّ فاقد البصر يدرك هذه الأعراض، ولو كانت مدركة بالبصر لاختلّ الادراك باختلاله. وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وإنّ من شكّك فيه فهو سوفسطائي،[٥] ومن أعجب الأشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا، وثبوت رؤية هذه الأعراض التي لا تُشاهد ولا تُدرك بالبصر، وهل هذا إلّا من عدم تعقّل[٦] قائله؟»،[٧] انتهى.

---

(١) هذه الكلمة ليست موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) كالسابق. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج وكذا في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشية: غيرهما. (المصطفوي)

(٤) قوله: «ولهذا فإنّ فاقد البصر.. إلخ» إنّما يتّجه إذا كان مذهب الأشاعرة إدراك هذه الأعراض بالبصر فقط، وليس فليس كما لا يخفى، وهكذا قوله: «ولو كانت مدركة بالبصر لاختلّ الإدراك». (ابن روزبهان)

(٥) هذه العبارة مشعرة بما ذكره السيد ﷺ في شرح المواقف من أنّ السوفسطائيّة ليس لهم نحلة، فافهم. (المؤلّف)

(٦) في الطبعة المرعشيّة: «تغفّل» محلّ «عدم تعقّل»، والمثبت هو عين ما في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٧) نهج الحق ص٤٤-٤٥.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: اعلم أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعري[1] استدلّ بالوجود على إثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذُكر في المواقف وشرحه أنّا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيره من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهذا ظاهر، ونرى الجوهر أيضاً، لأنّا نرى الطول والعرض في الجسم، وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرّر من أنّه مركّبٌ من الجواهر الفردة، فالطول مثلاً إن قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون أكثر حجماً من جزء آخر فيقبل القسمة، و[2]هذا خلف، وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين، وهو محال، فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم، فقد ثبت أنّ صحّة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض، وهذه الصحّة لها علّة مختصّة بحال وجودهما، وذلك لتحقّقها عند الوجود وانتفائها عند العدم، و لولا تحقّق أمر مصحّح حال الوجود غير متحقّق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجّح، وهذه العلّة لا بدّ أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض، وإلّا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز، ثم نقول: هذه العلّة المشتركة إمّا الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكنّ الحدوث عدمي لا يصلح للعلّيّة فإذن العلّة المشتركة الوجود، فإنّه مشترك بينهما وبين الواجب، فعلّة صحّة الرؤية متحقّقة في حقّ الله تعالى فيتحقّق صحّة الرؤية و هو المطلوب، ثمّ إنّ هذا الدليل يُوجب أن تصحّ رؤية كلّ موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل، والشيخ الأشعري يلتزم هذا ويقول: لا يلزم من صحّة الرؤية لشيء تحقّق الرؤية له، وأنّا لا نرى هذه الأشياء التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك أي

---

(١) هو الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، قدوة الأشاعرة ومؤسّس تلك الفرقة، ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعر المشهور، ومن ثمّ اشتُهر بالأشعري. كان من تلاميذ أبي علي الجبائي المعتزلي، وللأشعري تآليف، منها الإبانة في أصول الديانة، واللمع، والموجز. توفي ببغداد سنة ٣٢٤ أو ٣٢٩ أو ٣٣٠ وقيل غيرها، والرجل ممّن أتى بالغرائب في الإسلام، فجوّز الرؤية والظلم في حقّه تعالى، وأنكر الحسن والقبح العقليين ونحوها ممّا ستقف عليها في الكتاب وفي تعاليقنا. (شهاب الدين)

(٢) الواو ليست موجودة في الطبعة المرعشيّة، وقد أضفناها لاقتضاء السياق، فوجب التنبيه. (المصطفوي)

بعدم رؤيتها، فإنّ الله تعالى جرت عادته بعدم خلق رؤيتها فيها ولا يمتنع أن يخلق الله فينا رؤيتها، كما خلق رؤية غيرها، والخصوم يشدّدون عليه الإنكار ويقولون: هذه مكابرة محضة وخروج عن حيّز العقل بالكليّة، ونحن نقول: ليس هذا الإنكار إلّا استبعاداً ناشئاً عمّا هو معتاد في الرؤية، والحقائق والأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تُؤخذ من العادات بل ممّا تحكم به العقول الخالصة من الأهواء وشوائب التقليدات، ثمّ من الواجب في هذا المقام أن نذكر حقيقة الرؤية حتّى يبعد الاستبعاد عن الطبائع السليمة، فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها، ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً، وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة، و هذه الحالة المغايرة الزايدة ليست هي تأثّر الحاسّة فقط – كما حُقِّق في موضعه –، بل هي حالة أخرى يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة في إدراك المعقولات، وكما أنّ البصيرة في الإنسان تدرك الأشياء ومحلّها القلب؛ كذلك البصر يدرك الأشياء ومحلّها الحدقة في الإنسان، ويجوز عقلاً أن تكون تلك الحالة تدرك الأشياء من غير شرط ومحل وإن كان يستحيل أن تدرك الأشياء إلّا بالمقابلة و باقي الشروط عادة، فالتجويز عقلي والاستحالة عادية، كما ذكرنا مرارا فأين الاستبعاد إذا تأمّله المنصف؟ ومآل هذا يرجع إلى كلام واحد قدّمناه»، انتهى.

أقول:

لا يخفى أنّ جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل الذي سمّاه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي – كما ذكره المصنّف – فلا يُلتفت إليه كما في سائر البديهيات على ما مرّ، ثمّ إنّ الدليل الذي نسبه إلى شيخه الأشعري قد بلغ من الاختلال والفساد إلى غاية لا يليق أن يسمّى بالشبهة، وفيه سوى ما ذكر من النقض مفاسد أخرى مذكورة في كتب الأصحاب وغيرهم، حتّى أنّ فخر الدين الرازي أورد عليه في كتاب الأربعين عدّة من الأسئلة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجيء كلامه بعينه عن قريب – إن شاء الله تعالى –، وأقبح من ذلك التزامه لازم النقض المذكور الذي لا يلتزمه إلّا الأشعري الذي هو بمعزل عن الشعور، وما أشبه حال مدافعته مع الخصم الذي أوقعه في مضيق

الإلزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان أحدهما أقوى في القدرة من الآخر، فيطرحه فيدوس صدره حتّى ينقطع نفسه، ثمّ لـمّا سُئل بالفارسيّة عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه: چگونه بود ماجراى تو با فلان؟ قال في الجواب: او لگد بر سينهٔ من زد و من نفس مى‌زدم،(١) فليضحك قليلاً وليبك كثيراً.

وأمّا ما ذكره في دفع الاستبعاد، فقد مرّ فيه الكلام مكرّراً، ثمّ ما ذكره من التحقيق المشهور لا يقتضي أنّ الرؤية ليست بالإبصار حتى يدفع استبعاد ما جوّزه الأشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرائطها، بل هو إنّما ذُكر لتحقيق محل النزاع، وأنّه لا نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين أو اتّصال الشعاع في الخارج من العين بالمرئي، وإنّما محل النزاع «**أنّا إذا رأينا الشمس.. إلخ**»، وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد،(٢) فلا فائدة في ذكر ذلك إلّا تكثير السواد وتضييع المداد كما لا يخفى على من أمعن النظر وأجاد.

---

(١) أي: كيف كان لقائك مع فلان؟ والجواب: قد ركلني على صدري وأنا أتنفّس. (المصطفوي)

(٢) المراد به شرح المولى علي القوشچي، المتوفّى سنة ٨٧٩، وله تصانيف كثيرة كالهيئة الفارسيّة وغيرها. (شهاب الدين)

[٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«البحث السادس في أنّ الإدراك ليس بمعنى.

والأشاعرة خالفت العقلاء في ذلك، وذهبوا مذهباً غريباً عجيباً، لزمهم بواسطته إنكار الضروريات، فإنّ العقلاء بأسرهم قالوا أنّ صفة الادراك تصدر عن كون الواحد منّا حيّاً لا آفة به.

والأشاعرة قالوا أنّ الإدراك إنّما يحصل بمعنى[1] حصل في المدرك، فإن حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الإدراك وإن فُقدت جميع الشرائط، وإن لم يحصل لم يحصل الإدراك وإن وُجدت جميع الشرائط.

وجوّزوا بسبب ذلك[2] إدراك المعدومات، لأنّ من شأن الإدراك أن يتعلّق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه، وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده، فإنّ الواحد منّا يدرك جميع الموجودات بإدراك يجري مجرى العلم في عموم التعلّق، وحينئذ يلزم تعلّق الإدراك بالمعدوم، وبأنّ الشيء سيُوجد، وبأنّ الشيء قد كان موجوداً، وبأن[3] يُدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع، لأنّه لا فرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم، وكما أنّ العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري؛ كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح.

وأيضاً، يلزم أن يكون الواحد منّا رائياً مع الساتر العظيم البتّة[4]، ولا يُرى الفيل الأعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر،[5] على تقدير أن يكون المعنى قد وُجد في الأول وانتفى في الثاني، وكان يصح منا أن نرى ذلك المعنى لأنّه موجود، وعندهم أنّ كل موجود يصحّ رؤيته ويتسلسل، لأنّ رؤية

(١) في المطبوع من النهج وكذا في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: لمعنى. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج «وجاز عندهم بسبب ذلك» محلّ «وجوّزوا بسبب ذلك». (المصطفوي)

(٣) كلمة «وبأن» في المطبوع من النهج غير مسبوقة بباء: «وأن». (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: البقّة. (المصطفوي)

(٥) كلمة «الساتر» غير معرّفة في المطبوع من النهج: «ساتر». (المصطفوي)

المعنى إنّما تكون[١] بمعنى آخر، وأيّ عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين، وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد، وذوقها باللسان، وشمّها بالأنف، وسماعها بالأذن؟ وهل هذا إلّا مجرّد سفسطة وإنكار المحسوسات، ولم يبالغ السوفسطائيّة في مقالتهم هذه المبالغة»،[٢] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: الظاهر أنّه استعمل الإدراك وأراد به الرؤية، وحاصل كلامه أنّ الأشاعرة يقولون أنّ الرؤية معنى يحصل في المدرك، ولا يتوقّف حصوله على شرط من الشرائط، وهذا ما قدّمنا ذكره غير مرّة وبيّنّا ما هو مرادهم من هذا الكلام.

ثم إنّ قوله: «وجوّزوا بسبب ذلك إدراك المعدومات لأنّ من شأن الإدراك أن يتعلّق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه، وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده» استدلال باطل على مدّعى مخترع له، فإنّ كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلّقها بالمعدوم، بل الـمُدَّعى أنّه يتعلّق بكلّ موجود كما ذكر هو في الفصل السابق، وأمّا تعلّقه بالمعدوم فليس بمذهب الأشاعرة ولا يلزم من أقوالهم في الرؤية.

ثمّ ما ذكره من أنّ العلم باستحالة رؤية الطعوم و الروائح ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم، فقد ذكرنا أنّه إن أراد بهذه الاستحالة العقليّة فممنوع، وإن أراد العاديّة فمسلّم، والاستبعاد لا يقدح في الحقائق الثابتة بالبرهان.

ثمّ ما ذكر من أنّه على تقدير كون ذلك المعنى موجوداً كان يصحّ منا أن نرى ذلك المعنى، لأنه موجود، وكل موجود يصحّ رؤيته و يتسلسل، لأنّ رؤية المعنى إنّما تكون لمعنى آخر، فالجواب أنّ العقل يجوّز رؤية كل موجود وإن استحال عادة، فالرؤية إذا كانت موجودة به يصحّ أن يُرى بنفسها

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: يكون، والمُثبت هو ما في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٤٥-٤٦.

لا برؤية أخرى، فانقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجوداً، فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة.

ثمّ ما ذكره من باقي التشنيعات والاستبعادات قد مرّ جوابه غير مرّة ونزيد جوابه في هذه المرّة بهذين البيتين (شعر):

و ذي سفه يواجهني بجهلٍ و أكره أن أكون له مجيباً

يزيد سفاهة و أزيد حلماً كعودٍ زاده الإحراق طيباً

انتهى كلامه.

أقول:

لا يخفى أنّ كلام المصنّف قدس سره صريح في هذا المبحث أيضاً في استعمال الإدراك في الأعم، وأصرح من الكلّ في التعميم للكلّ قوله في آخر هذا المبحث: «**وأيّ عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤية الطعم و الرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين، وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة.. إلخ**»، وأمّا ما قدّمه من البيان فقد أتينا عليه سابقاً بما يجري مجرى العيان، وأمّا ما ذكره من أنّ كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلّقها بالمعدوم، بل الـمُدَّعى أنّه يتعلّق بكلّ موجود كما ذكر هو في الفصل السابق، وأمّا تعلّقه بالمعدوم فليس بمذهب الأشاعرة ولا يلزم من أقوالهم، فأقول وهنه ظاهر، لأنّ ما ذكره المصنّف في الفصل السابق هو أنّ الأشاعرة قالوا أنّ الوجود علّة في كون الشيء مرئياً، وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد تصريح إمام الحرمين[1] لدفع بعض مفاسد الدليل المشهور المأخوذ فيه كون

(١) هو أبو المعالي ضياء الدين عبد الملك بن عبد الله الخراساني الجويني الشافعي، المشهور بإمام الحرمين، صاحب كتاب الإرشاد في أصول العقايد، والبرهان في أصول الفقه، تلمّذ عند الحافظ أبي نعيم الأصفهاني وغيره، توفي سنة ٤٧٨. (شهاب الدين)

الوجود علّة للرؤية كما نقله الشارح سابقاً بأن المراد بالعلة هاهنا ما يصحّ أن يكون متعلّقاً للرؤية المؤثّر في الصحّة على ما فهمه الأكثرون، ويلزم من ذلك رؤية المعدوم، لأنّهم جعلوا الوجود بشهادة إمامهم متعلّقاً للرؤية، وهو أمر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما تقرّر في محله.

إن قلت: يمكن أن يكون المراد بالوجود الموجود، كما يشعر به كلام الشارح بناءً على المسامحة المشهورة. قلنا: لا يفيد، لأنّه لا يخلو إمّا أن يُراد من الوجود مفهوم الموجود الكلي، فالكلام فيه كالكلام في الوجود، وإمّا أن يُراد به ما صدق عليه الموجود، فهو ليس أمراً واحداً مشتركاً بين الجوهر والعرض، كما أُخذ في الدليل المذكور.

ثمّ ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدّمناه أيضاً، فتذكّر.

ثمّ ما أجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من أنّ الرؤية إذا كانت موجودة تصحّ أن تُرى بنفسها تخصيص بارد من هذا الرجس المارد في القاعدة الكليّة التي زعم أصحابه عقليّتها في الرؤية. وأفسد منه ما ذكره من أنّ القوم دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجوداً بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية، فإنّه فرية بلا مرية، فإنّ القوم ذكروا أنّ الوجود ليس بموجود في الخارج، وإلّا لكان له وجود آخر موجود في الخارج أيضاً، وتسلسلت الموجودات الخارجيّة، ولم يقولوا إنّ التسلسل ينقطع بكون الوجود موجوداً بنفسه لا بوجود آخر.

وأمّا ما أنشده في دفع استبعادات المصنف قدّس سرّه من البيتين، فهو معارض بعدّة أبيات

أنشأها أبو العلاء المعرّي[١] في شأن أمثاله من القاصرين المجاهرين في طعن الكملة الماهرين (شعر):

إذا وُصف الطائي بالبخل مادر[٢]
و عُيّر قسّاً[٣] بالفهاهة باقل[٤]

وقال السهى[٥] للشمس أنت خفيّة
وقال الدجى للصبح لونك حائل

وطاولت الأرض السماء سفاهة
وفاخرت الشهب الحصى والجنادل

فيا موت زر إنّ الحياة ذميمة
ويا نفس جدّي إن دهرك هازل

(١) هو أحمد بن عبد الله التنوخي، من أهل معرّة النعمان، الشاعر الأديب المشهور، تُوفي سنة ٤٤٩، له آثار علمية، منها كتاب سقط الزند، ولزوم ما لا يلزم، وملقى السبيل، وغيرها، وله محاضرات مع الشريفين الرضيين وغيرهما من أئمّة الفضل والأدب، وكفى في فضله رثاء الشريف له بعد موته وتأبينه إيّاه، فليُراجع. (شهاب الدين)

(٢) لقب مخارق لئيم من بني هلال بن مالك بن صعصعة. سقى إبله فبقي في الحوض قليل، فسلح فيه وقذر الحوض ق. (شهاب الدين)

(٣) هو قسّ بن ساعدة الأباري، بليغ حكيم، ومنه الحديث: «ويرحم الله قسّاً، إنّي لأرجو يوم القيامة أن يُبعث أمّة واحدة»، ويُقال له حكيم العرب أيضاً. (شهاب الدين)

(٤) باقل، رجل اشترى ظبياً بأحد عشر درهماً، فسُئل عن شراه، ففتح كفّيه وفرّق أصابعه وأخرج لسانه، يشير بذلك إلى أحد عشر، فانفلت الظبي، فضربوا به المثل في العي. (شهاب الدين)

(٥) السهى: كوكب خفي في بنات النعش الكبرى، والناس يمتحنون به أبصارهم. (شهاب الدين)

[٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث السابع في أنّه تعالى يستحيل أن يُرى.

وخالفت[١] الأشاعرة كافّة العقلاء في هذه المسألة، حيث حكموا بأنّ الله تعالى مرئي[٢] للبشر، أمّا الفلاسفة والإماميّة والمعتزلة فإنكارهم لرؤيته تعالى ظاهر، ولا شّك فيه.[٣] وأمّا المشبّهة والمجسّمة، فإنّهم إنّما جوّزوا رؤيته تعالى لأنّه عندهم جسم، وهو مقابل للرائي، فلهذا قالوا بإمكان رؤيته، ولو كان تعالى مجرّداً عندهم لحكموا بامتناع رؤيته،[٤] فلهذا خالفت الأشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة أيضاً، فإنّ الضرورة قاضية بأنّ ما ليس بجسم ولا حالٍّ في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيّز ولا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل فإنّه لا يمكن رؤيته، ومن كابر في ذلك فقد أنكر الحكم الضروري، وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائياً.

وخالفوا أيضاً آيات الكتاب العزيز الدالّة على امتناع رؤيته تعالى، فإنّه قال عز من قائل: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾؛ تمدّح[٥] بذلك لأنّه ذكره بين مدحين، فيكون مدحاً لقبح إدخال ما لا يتعلّق بالمدح بين مدحين، فإنّه لا يحسن أن يُقال: فلان عالم فاضل، يأكل الخبز، زاهد ورع، وإذا تمدّح بنفي الأبصار له، كان ثبوته له نقصاً، والنقص عليه تعالى محال، وقال تعالى في حقّ موسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، و«لن» للنفي المؤبد، وإذا امتنعت الرؤية في حقّ موسى عليه السلام ففي حقّ غيره أولى، وقال الله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوْا مُوْسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوْا أَرِنَا اللهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾، ولو جازت رؤيته لم يستحقّوا

---

(١) الواو غير موجودة في الطبعة المرعشيّة، ولكنّها موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: يُرى. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: «لا يُشكُّ فيه» محلّ «ولا شكّ فيه». (المصطفوي)

(٤) قوله: «فلهذا قالوا بإمكان رؤيته، ولو كان تعالى مجرّداً عندهم لحكموا بامتناع رؤيته» ساقط من المطبوع في النهج. (المصطفوي)

(٥) تمدّح أي قرّظ على نفسه وأثنى عليه، وهو مأخوذٌ من التمدّح. (شهاب الدين)

الذم، ولم[١] يُوصفوا بالظلم، وإذا كانت الضرورة قاضية بحكمٍ، ودلّ محكم القرآن أيضاً عليه، فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم، والأشاعرة قالوا[٢] بخلافه وأنكروا ما دلّت الضرورة عليه، وما قاد القرآن إليه، ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والأخبار؟ وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير إلى أقواله وجعله إماماً يقتدون به؟ وهل يكون أعمى قلباً ممّن يعتقد ذلك؟ وأيّ ضرورة تقود الإنسان إلى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد إلى ما دلّت الضرورة عليه ونطقت به الآيات القرآنية؟ بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وإرتكاب ضدّ ما دلّت الضرورة عليه، ولو جاز ترك إرشاد المقلّدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم إن أنصفوا[٣] لم نطوّل الكلام بنقل مثل هذه الطامّات، بل أوجب الله تعالى علينا هداية[٤] العامّة بقوله تعالى: ﴿لِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾»،[٥] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: ذكر في هذا المبحث خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختصّ به الأشاعرة من إثباتها مخالفة للباقين، وذكر أنّهم خالفوا الضرورة لأنّه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم، فقد علمت أنّ الرؤية بالمعنى الذي ذكرناه ليست مختصّة بالأجسام، ولا يُشترط بشرط، لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل، وقد علمت أنّ الله تعالى ليس جسماً، ولا في جهة، ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه، ومع ذلك يصحّ أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الأحاديث الصحيحة،[٦] وأن يحصل لهويّة

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: لا، والمُثبت هو ما في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: «وقالوا» محلّ «والأشاعرة قالوا». (المصطفوي)

(٣) متعلّق بقوله «ارتكبه» يعني أنّ ارتكاب الخطأ واقع في مشايخهم إن أنصفوا ولم ينكروا عناداً. (شهاب الدين)

(٤) في الطبعة المرعشيّة وكذا في المطبوع من النهج «إهداء» محلّ «هداية»، و«هداية» موجودة في نسخة من النسخ الخطيّة المُعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٥) نهج الحق ص٤٦–٤٨.

(٦) وسيأتي عدم صلاحية الاستناد بها لاشتمال أسانيدها على من كان عقله مختلّاً حين الرواية وعلى من كان مرميّاً بالكذب. (شهاب الدين)

العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبّر عنها بالرؤية، فمن عبّر عن الرؤية بما ذكرناه وجوّز حصولها في حقّه تعالى على الوجه المذكور، فأين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة؟ ثم إنّ ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾، فإنّ الادراك في لغة العرب هو الإحاطة، ألا ترى في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، فلا شكّ أنه يريد به الإحاطة، وأمّا الادراك بالمعنى المرادف للعلم، فهو من اصطلاحات الحكماء، لا أنّ في كلام العرب يكون الإدراك بمعنى العلم والإحساس، ولا شكّ أنّ الإحاطة به تعالى نقص، فيكون نفيه مدحاً، والرؤية التي نثبتها ليست إحاطة، ثمّ الاستدلال بجواب موسى، وهو قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ لـمّا سأل الرؤية و«لن» لنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حقّ موسى، ففي حقّ غيره من باب الأولى، فقد أجاب عنه الأشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبّد، بل هو للنفي المؤكّد، وعندي أنّه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب، ولكنّ التأبيد الـمُستفاد منه بحسب مدّة الحياة، مثلاً إذا قال أحد لغيره: لن أكلّمك، فلا شكّ أنّه يقصد التأبيد في زمان حياته، لا التأبيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة، وهذا معلوم في العرف، فالمراد بـ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ نفي الرؤية في مدّة الدنيا، وهذا لا ينافي رؤية موسى عليه السلام في الآخرة،[1] وكذا في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾، فإنّ المراد منه تأبيد نفي التمني مدة الحياة للعلم بأنّ اليهود في الآخرة يتمنّون الموت للتخلّص من عذاب الآخرة.

ثمّ ما ذكره من إعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذمّ لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقّوا الذم بالسؤال، فالجواب أنّ الاستعظام إنّما كان لطلبهم الرؤية تعنّتاً وعناداً، ولهذا نسبهم إلى الظلم، ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا أمراً ممتنعاً، وهو أن يجعل لهم إلهاً، فلمّا علمت أنّ العقل لا ينافي صحّة رؤية الله تعالى، والنصوص لا تدلّ على نفيه، فقد تحقّقت أنّ ما ادّعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنصّ وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة، ولولا أنّ الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدّعيات الصادقة الأشعرية بل هو موضوع للردّ على ما ذكر من القدح والطعن عليهم، لذكرنا من الدلائل العقليّة على صحّة

(١) يظهر منه أنّ الفضل بن روزبهان ممّن يقول برؤية الله تعالى في الآخرة وإن لم يُر في الدنيا، وهذا أحد مذاهبهم الباطلة في باب الرؤية. (شهاب الدين)

الرؤية بل وقوعها ما تحيّرت فيه ألباب العقلاء لرزانتها ومكان رصانتها، ولكن لا شغل لنا في هذا الكتاب إلّا كسر طامّات ذلك الرجل ومزخرفاته، وبالله التوفيق.

ثمّ اعلم أنّه قد سُنح لي بعد التأمّل في مسألة الرؤية أنّ المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظيّة، وهذا شيء ما أظنّ سبقني فيه أحد من علماء السلف، وذلك أنّ المعتزلة ومن تابعهم من الإماميّة من نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»[1] أنّ المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشأة الدنيويّة، وسيحصل هذا الانكشاف في النشأة الثانية، والأشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا أنّ المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحيّ، ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط، ثمّ ذكر الشيخ الأشعري في إدراكات الحواس الخمس الظاهرة أنّها علم بمتعلّقاتها، فالإبصار الذي هو عبارة عن الإدراك بالباصرة يكون علماً بالمبصرات، وليست الرؤية إلّا إدراكاً بالباصرة، فعلى هذا تكون الرؤية علماً خاصّاً وانكشافا تامًّا، غاية الأمر أنّه حاصل من هذه الحاسّة المخصوصة، فظهر اتّفاق الفريقين على أنّ رؤية الله تعالى التي دلّت عليها الأحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل، وبقي النزاع في محلّ حصولها، فكما يجوز أن يكون محلّ حصول هذه الانكشاف قلباً، فليجوّز المجوّز أن يكون محلّه عضواً آخر هو البصر، فيرتفع النزاع بالكليّة، والله تعالى أعلم»، انتهى كلامه.

أقول:

كلّ ما ذكره توهّمات باطلة وتخيّلات مموّهة عاطلة، لا يعودُ إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل.

---

(١) رُوي في المسند، قال: «حدّثنا عبد الله، حدّثني أبي، ثنا محمّد بن جعفر، ثنا شعبة، عن إسماعيل، قال: سمعت قيس حازم يحدّث عن جرير، قال: كنّا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم.. الحديث»، ورُوي أيضاً في المسند، قال: «حدّثنا عبد الله، حدّثني أبي، ثنا يحيى عن إسماعيل، حدّثنا قيس.. إلخ»، ورُوي أيضاً في المسند: «حدّثنا عبد الله، حدّثني أبي، ثنا وكيع، ثنا إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم.. الحديث»، وكلّها تنتهي إلى رجل واحد، وهو قيس بن أبي حازم، وسيأتي القدح فيه وعدم صلاحيّة الحديث المشتمل في المسند على مثل هذا الرجل للاستناد في هذا الأمر الخطير الذي دلّت على استحالته البراهين الواضحة النقليّة والشواهد المتينة العقليّة. (شهاب الدين)

أمّا أوّلاً، فلما قد علمت من حال ما أحاله هاهنا على ما أسبقه بقوله: «**فقد علمت**»، وقد علمت إذ قد سبق منّا ما حاصله أنّ أحدنا لا يرى إلّا بالحاسّة، والرائي بالحاسّة لا يرى إلّا ما كان مقابلاً كالجسم أو حالّاً في المقابل كاللون، أو في حكم المقابل كالوجه في المرآة، والله تعالى ليس كذلك، وقد ذكرنا أنّ الضرورة قاضية بذلك، ولهذا نبادر إلى تكذيب من أخبر بأنّه رأى شيئاً ليس كذلك، كما نكذّب من أخبر بأنّه رأى جسماً غير متحرّك ولا ساكن، وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء وأهل العدل من الإماميّة والمعتزلة ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب وأصحابه، لأنّ لهم مدخلاً عظيماً في المكابرة وصناعة التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحّة سنده، فإنّ راويه قيس بن أبي حازم،[1] وقد اختلّ عقله في آخر عمره، ولذا لا يُقبل قوله ما لم يعلم تاريخه، ولو سُلِّم صحّته فمن الجائز أن يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَى كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾، ﴿أَوَلَمْ يَرَ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ﴾، ويكون معناه أنّكم ستعلمون ربّكم

---

(١) قال ابن حجر العسقلاني في كتاب تهذيب التهذيب: «وقال يحيى بن أبي عبد الله، ثنا إسماعيل بن أبي خالد، قال: كبر قيس حتى جاز المائة بسنين كثيرة حتّى خرف وذهب عقله، وقال ابن المديني: قال لي يحيى بن سعيد: قيس بن أبي حازم منكر الحديث، ثمّ ذكر له يحيى أحاديث مناكير»، وقال السيّد المرعشي في تعليقته على هذا الموضع من إحقاق الحق: «ولا يذهب عليك أنّ أحمد بن حنبل روى حديث الرؤية بأسانيد كلّها منتهية إلى قيس بن أبي حازم، فظهر أنّ قول الناصب: هناك عدّة أحاديث، ممّا لا أصل له، بل هو حديث واحد رواه عدّة عن شخص واحد، وهو ممّن لا يُعتنى به لنقله المناكير والغرائب مضافاً إلى خبطه واختلاله في أواخر عمره، على أنّه كان متروم الحديث عند الكوفيين أهل البحث والتنقيب في قبول الرواية، مضافاً إلى أنّ خبر الواحد الظنّي الصدور كيف يقاوم البراهين العقليّة السديدة والأدلّة النقلية الرصينة، أفيمكن المصير إلى رؤيته تعالى وجعل أمثال هذا الخبر مستمسكاً ومتّكئاً؟!». (المصطفوي)

علماً يقينيّاً ضروريّاً كما تعلمون القمر علماً كذلك، والتشبيه المدلول عليه بقوله «**كما ترون القمر**» لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى، ويؤيّد إرادة ما ذكرناه ما رُوي في المشهور عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، وقد سُئل عنه: «**هل ترى ربّك؟ فقال: لا أعبد ربا لم أره. قيل له: كيف تراه؟ قال: لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان**»،[1] لا يُقال: لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدّى إلى مفعولين، لأنّا نقول: العلم قد يكون يقينياً، وحينئذ لا يتعدّى إلى المفعولين، ولو سُلِّم، فَلِمَ لا يجوز أن يكون له مفعول ثان قد حُذف لدلالة سوق الكلام عليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُمْ﴾، على قراءة من قرأ بالياء.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما ذكره من أنّ الإدراك في لغة العرب هو الإحاطة، فلعلّه أخذ ذلك من كلام الشارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الأشاعرة عن استدلال أهل التنزيه بالآية المذكورة، فإنّهم على ما ذكره أجابوا بأنّا:

«لا نسلّم أنّ الإدراك بالبصر- هو الرؤية أو لازم لها، بل هو رؤية مخصوصة،[2] وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، إذ[3] حقيقته النيل والوصول مأخوذاً من أدركت فلاناً إذا لحقته، ولهذا يصحّ رأيت القمر وما أدركه بصري، لإحاطة الغيم به، ولا يصحّ أدركه بصري وما رأيته»،[4] انتهى.

---

(١) انظر الكافي ج١ ص٢٤٢.

(٢) قال في الصحاح: «أدركته ببصري أي رأيته»، وقال في القاموس: «الدرك محركة اللحاق وأدركه لحقه». (المؤلّف)

(٣) وقعت كلمة «إذ» في هذا الموضع في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، وكذلك في شرح المقاصد، وإن كان المُثبت في الطبعة المرعشيّة هو حرف الواو محلّ «إذ». (المصطفوي)

(٤) شرح المقاصد ج٢ ص١٢١.

وفساده ظاهر، لأنّ تخصيص معنى الرؤية بذلك ممّا لا يوجد في كتب اللغة المعروفة، فيكون القول به على سبيل التشهّي والعناد، ولأنّ كون حقيقة الإدراك النيل والوصول كما اعترفوا به لا يدلّ على أنّ الإدراك بالبصر هو الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، ولأنّ أخذ ذلك «من أدركت فلاناً إذا لحقته» غير ظاهر، ولأنّا لا نسلّم صحة قوله: «**رأيت القمر وما أدركه بصري**»، فلا يثبت ما هو بصدده، على أنّه معارض بأنّهم يقولون «أدركت الشمس» ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها.

وأمّا رابعاً، فلأنّ ما ذكره من أنّ نفي الإحاطة مدح له تعالى غير مسلّم، لأنّ السماء وغيرها من الأجسام العظيمة تشاركه في أنّه لا تحيط بها الأبصار، [فـ]ـتأمّل، وما قال الرازي من أنّه إنّما يحصل التمدّح بنفي الرؤية إذا كانت الرؤية جائزة عليه، وكان تعالى قادراً على منع الإبصار عن ذلك، مدفوع بجريان ذلك في المدح بنفي السِنَة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا، وأمّا قياسه لذلك على المدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح، لأنّ المدح هنا راجع إلى الفعل، وما كان كذلك فلا يتمّ المدح فيه إلّا مع القدرة عليه، ولهذا لا يصحّ المدح بنفي الجمع بين الضدّين ونحو ذلك، بخلاف ما كان راجعاً إلى الذات، فإنّه غير مقدور.

وأمّا خامساً، فلأنّه إن أراد بنفي كون الإدراك في لغة العرب بمعنى العلم أو الإحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الإدراك، فتوجّه المنع عليه ظاهر، وإن أراد عدم تفسيرهم إيّاه بذلك، وإن كان ذلك التفسير صادقاً عليهما فلا يفيد، فإنّ أرباب اللغة يضعون بعض الألفاظ لمفهومات كلّيّة صادقة على أفرادها من غير تعقّلهم لتفاصيل الأفراد عند الوضع، بل يكفي عندهم في كون تلك الأفراد أفراداً لبعض المفهومات كونها بحيث يصحّ أن يُحكم عليها بذلك، وهذا حاصل فيما نحن فيه،

وارتكاب التجوّز في وصول العلم إلى المعلوم والإحساس إلى المحسوس، والرؤية إلى المرئي مطلقاً[١] مشترك.

وأمّا سادساً، فلأنّ ما ذكره من جواب الأشاعرة عن استدلال أهل العدل بقوله تعالى: ﴿**لَنْ تَرَانِي**﴾ من أنّ كلمة «لن» للنفي المؤكّد دون المؤيّد مردود بأنّ الحمل على التأكيد مجاز بدليل سبق الذهن عند إطلاق هذه اللفظة إلى التأييد، وأيضاً الآية دالّة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقاً، فلا بدّ لجوازها أو وقوعها في وقت من المستقبل من مخصّص، ولا مخصّص، وما توهّم من تخصيصه بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ مدفوع بأنّ النظر ليس بمعنى الرؤية فقط، بدليل أنّه يثبت عند انتفائها، فيقال: نظرتُ إلى الهلال فلم أره، وتثبت الرؤية عند انتفاء النظر، فيُقال في الله تعالى راءٍ، ولا يُقال ناظر، وتُعقَّب الرؤية بالنظر، فيُقال: نظرت فرأيت، ويُجعل وصلة للرؤية فيقال: انظر لعلّك ترى، ويُجعل غاية في الرؤية، فيُقال: ما زلتُ أنظر حتّى رأيت، وما قيل من أنّ النظر إذا قارن بـ«ـإلى» أفاد الرؤية منقوض بقوله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾ إلى غير ذلك من الآيات والأشعار المنقولة في هذا المقام من كتب أصحابنا الأعلام في علم الكلام، على أنّ نفي الإدراك في الآية على الإطلاق ينصرف إلى عموم الأوقات في المستقبل، فيؤدّي إلى تأييد النفي بدلالة الإطلاق لا بدلالة النافية عند من ينكر التأييد فيها، ثمّ إنّ تأييد «لن» ثابت بالنقل، فالمنع في مقابله كما ترى. نعم، إذا دلّ الدليل على إرادة خلاف الأصل كما في قوله تعالى: ﴿لَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي﴾ وجب العدول والحمل على النفي المؤكّد

(١) أي على سبيل الإحاطة وعدمها. (المؤلّف)

في ذلك الموضع لنوع من المبالغة، فاندفع استدلال بعض شارحي الكافية على نفي كون «لن» للتأبيد بالآية المذكورة.

وأمّا سابعاً، فلأنّ ما ذكره من عند نفسه مدخول بأنّه لو سُلِّم أنّ العرف يفهم من كلمة «لن» التأبيد في مدة الحياة، فإنّما يُسلَّم فهم ذلك إذا كان كلٌّ من المتكلّم بتلك الكلمة والمخاطب له قابلاً للفناء، ولا نسلّم أنّه يُفهم ذلك إذا كان المتكلّم بها حيّاً أبديّاً باقيّاً سرمديّاً كما فيما نحن فيه، فتدبّر.

وأمّا ثامناً، فلأنّ ما ذكره من أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ تأبيد نفي التمنّي في مدّة الحياة للعلم بأنّ اليهود في الآخرة يتمنّون الموت للتخلّص من عذاب الآخرة، ففيه ما لا يخفى على معاشر العقلاء من أنّ أحداً لا يتمنى الموت عن صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصاً في الآخرة التي يعلم كلّ أحدٍ أنّ الحياة فيها أبديّة. نعم، يتمنّون التخلّص عن العذاب بأن يرحمهم الله تعالى ويخلّصهم عن العقوبة بلطفه، ويعطيهم الحياة أبداً كسائر عبادة المؤمنين، أمّا أنّهم يتمنّونه عن صميم القلب فلا، كما يشهد به وجدان غير المعاند، وقد قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾، وفي موضع من الكشّاف تصريح به، ولو سُلِّم فنقول: نظم الآية ظاهر في التأبيد، و لـمّا تحقّق أنّهم يتمنّونه في الآخرة عُلم بهذه القرينة أنّ المراد التأبيد بالنسبة إلى أوقات الدنيا، فمنع كون «لن» للتأبيد مطلقاً والتنظير بهذه الآية محلّ نظر.

وأمّا تاسعاً، فلأنّ ما ذكره في جواب احتجاج العدليّة باستعظام الله تعالى أمر الرؤية، ففساده ظاهر. أمّا أوّلاً، فلأنّ كلّ منصف لا ينكر أنّ العقاب والعتاب في كلتا الآيتين لطلبهم الرؤية وامتناعها كما يظهر من التأمّل في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوْا مُوْسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوْا أَرِنَا اللهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾، ومن ينكر

ذلك فهو ظالم، فإنّها لو كانت ممكنة لما عذّبهم الله تعالى بإيقاع الصاعقة عليهم حين طلبها، إذ نعلم بالضرورة أنّ الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علّقوا إيمانهم على أمر ممكن وطلبوه واعترفوا بأن يؤمنوا بعد وقوعه، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَّ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾، بل كان يخبرهم بعدم إمكانها على وجه ملائم، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ﴾، وقال النبيّ العربي صلى الله عليه وآله: «**أغنوهم عن مسألتهم ولو بصقرة تمرة**»،[1] فعلى هذا ظهر أنّ حمل ذلك على تعنّتهم وعنادهم تعنّت وعناد، إذ لا يُعقل تعذيب جماعة علّقوا إيمانهم على أمر ممكن ولو في الآخرة، وطلبوا الهداية عن نبيّهم لكونهم متعنّتين باعتبار شيء آخر، ولعلّهم فهموا التعنّت من اقتراح دليل زايد يدلّ على صدق المدّعى بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري[2] في تفسيره، وفيه أنّ اقتراح دليل زايد سيّما إذا كان الدليل الأول نقلياً، والزايد دليلاً عقلياً ليتوافق النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدلّ على التعنّت، ولا يوجب العقاب والعتاب، كيف وقد أتى شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام بمثل ذلك حيث اقترح إرائة إحياء الموتى لاطمينان قلبه كما أخبر عنه في القرآن مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الأدلّة، حتّى أنّه لما خاطبه تعالى بقوله: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ

---

(١) ويقرب منه ما رواه الخاصّة من قوله عليه السلام: «تصدّقوا ولو بشقّ تمرة» [وسائل الشيعة ج٩ ص٣٧٩]، وغيره، ورواه العامّة عن النبي صلى الله عليه وآله [الجامع الصغير]. (شهاب الدين)

(٢) هو المولى الحسن [أو الحسين] بن محمّد بن الحسين النيسابوري، المشتهر بالنظام الأعرج، المفسّر المحدّث العارف، صاحب التفسير الكبير المعروف، وشرح شافية ابن الحاجب في الصرف المتداول بين المحصلين، ويُعرف بشرح النظام، وله رسالة في الحساب وكتاب في وقوف القرآن، توفي في حدود سنة ٧٣٠ ببلدة نيسابور، ثمّ إنّ لقبه النِظَام أي نظام الدين لا النظَّام على وزن شدَّاد كما هو المشهور، فلا تغفل. ثمّ الصحيح في وفاته ما ذكرنا، لا ما في بعض كتب التراجم، ولا ما في كشف الظنون، فلا تغفل. (شهاب الدين)

﴿قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ أي بتعاضد الأدلّة، وأمّا ما قيل[١] :

مـن أنّ قـولهم ﴿لَـنْ نُـؤْمِنَ لَـكَ﴾ يـدلّ عـلى لجـاجهم، وأنّـه بعـدما ردّ موسـى عليه‌السلام الرؤيـة لجّـوا وقـالوا: ﴿لَـنْ نُـؤْمِنَ لَـكَ﴾ إذ لا يُقـال ابتـداءً لـن يقـوم، بـل يُقال لا يقوم، فإذا خُولف يُقال لتأكيد الرد لن يقوم، انتهى-

فأقول سقوط ظاهر، لأنّ وقوع الردّ عليهم من موسى عليه‌السلام قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب، ولم يذكره أحد من المفسّرين في شأن نزول هذه الآية، وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك، لأنه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدّمة كاذبة افتراها على أهل اللسان، وكم لها نظير في فصيح الكلام، بل الوجه في إيراد كلمة «لن» هاهنا هو أنّهم لـمّا سألوا موسى عليه‌السلام أوّلاً أن يكلّمهم الله تعالى، وأجاب الله تعالى سؤالهم فتشرّفوا بلذّة استماع كلامه، ازداد طمعهم وحرصهم[٢] إلى طلب ما هو أكبر وألذ، كما ورد في المشهور أنّ من كرم المولى سوء أدب غلمانه، فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الإبرام وأدرجوا كلمة «لن» في الكلام. وأمّا ثانياً، فلأنّ قوله: «**ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى** عليه‌السلام **عن ذلك.. إلخ**» يدلّ على أنّ موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه، كما يدلّ عليه ما رُوي في شأن النزول وسياق قوله تعالى: ﴿إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَّ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ مع قوله ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا﴾ كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام.

---

(١) القائل عصام الدين الاسفرائني العربشاهي، صاحب الحاشية على شرح الجامي في النحو، والمطلب الذي نقله القاضي الشهيد مذكور في حاشيته على تفسير القاضي البيضاوي. (شهاب الدين)

(٢) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: جرّهم. (المصطفوي)

وأمّا عاشراً، فلأنّ ما أتى به من إظهار القدرة على إقامة الدلائل الرزينة والرصينة العقليّة على صحّة الرؤية، ففيه إزراء بجلالة قدر شيخه الأشعري وسائر مشايخه حيث لم يقدروا مع كثرتهم في مدة ثمانمائة سنة على إقامة دليل عقلي إقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من توارد سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور، بل في ذلك إهانة عظيمة لإمامه فخر الدين الرازي لما سنذكره من أنّه هرب عن هذا المضمار، و ارتكب عار الفرار،[1] فظهر أنّ ما ذكره من التصلّف زيادة نغمة منه على طنبور طامات شيخه الأشعري لا كسراً لما سمّاه طامّاتٍ من كلام غيره.

وأمّا الحادي عشر، فلأنّ ما سنح له بعد التأمّل في مسألة الرؤية من جعل النزاع لفظيّاً، وظنّ أنَّه لم يسبقه أحد من علماء السلف، ففيه أنّه من بعض الظن، لأنّ إمامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني[2] قد سبقاه في ذلك، لكنّه رجوع صريح وهرب فضيح من غير عذر يفي بإصلاح قباحته، ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته، فإن جعل النزاع المشهور الممتد بين الجمهور على مرّ الدهور لفظياً بأمثال التكلّفات التي ارتكبوها كما ترى، مع أنّ بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر، لظهور أنّ ما فرّعه على ما نسجه بقوله: «**فعلى هذا تكون الرؤية علماً خاصّاً وانكشافا تامّاً**» غير متفرّع على ما نقله عن الإماميّة في معنى الحديث المشهور، كيف وقد نقلنا سابقاً عن المصنّف في كتاب نهج المسترشدين أنّهم جعلوا الإحساس بأقسامه مقابلاً للعلم

---

(١) حيث التجأ في إثبات جواز الرؤية إلى ظواهر الأدلّة النقليّة بعد الاعتراف بتعذّر إثباته بالأدلّة العقليّة، وسيأتي كلامه قريباً. (شهاب الدين)

(٢) هو العلّامة المحقّق سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، توفي سنة ٧٩٣ أو ٧٩٢، وله تآليف نفيسة أشهرها المطوّل في شرح تلخيص المفتاح، وكتاب المقاصد في الكلام وغيرهما. (شهاب الدين)

والاعتقاد،[١] وبهذا ظهر كذب ما ذكره بُعيد ذلك من اتّفاق الفريقين على أنّ رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل، واتّضح أنّ ما تكلّفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين، فالأولى به أن يتركه في مخلّات حماقاته، أو يخصّ نفعه بأعقابه وأهل موالاته، وما أشبه تكلّفه هذا بما يُحكى أنّه قد سمع بعض الأكارين والبقّارين أنّ العنبر خثى البقر البحري، فتشاوروا في ذلك، وأسروا النجوى مع الرئيس، فأجمعوا عن آخرهم على أنّ لنا ثيراناً فنصنع حوضاً عظيماً، وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير، فنتطيّب به ونهديه إلى الأصحاب والأحباب، ونبيع ما فضل من ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني بذلك عمّا نحن فيه من الأعمال الشاقّة والحركات العنيفة، ونخلّص بذلك الشغل عن الإخراجات والحراجات والمطالبات الديوانية، فجزموا على هذا الرأي وصنعوا حوضاً عظيماً وأجروا فيه الماء وأدخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع، فلمّا راثت الثيران أخذوا من خثاها واستطابوه، لأنّ لخثاء البقر في ذلك الوقت رائحة غير منكرة، فلمّا كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضاً منه إلى العطّار ليبيعوا منه، فلمّا رآه العطار قال: هذا عنبر زكي الرائحة لا يوجد مثله في خزانة السلاطين، فاحفظوه لنفسكم ولأحبابكم وما فضل منكم فادّخروه لأعقابكم، فإنّه علق نفيس لا يعرف قدره إلّا بصير كامل خبير عاقل مثلكم، وأنّى لكم الأمثالّ! ثمّ لا يذهب عليك أنّ الذي ألجأ فخر الدين الرازي وما[٢] تأخّر عنه إلى أن جعلوا النزاع لفظياً هو العجز عن إتمام الدليل العقلي

(١) مرّ نقل ذلك من المصنّف الشهيد في الصحيفة ٥٣ من هذا المجلّد، فراجع. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: ما. (المصطفوي)

على إمكان الرؤية حتّى أنّ الرازي فضح نفسه في كتاب الأربعين، فقال بعد ذكر دليل الأشاعرة وذكر الأسئلة والإيرادات الكثيرة عليه:

«اعلم أنّ الدليل العقلي المعوّل عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه، وأوردنا هذه الأسئلة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها. **إذا عرفت هذا، فنقول: مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي**[١] **السمرقندي،**[٢] **وهو أنّا لا نثبت صحّة رؤية الله تعالى بالدلائل العقليّة،**[٣] **بل نتمسّك في هذه**[٤] **المسألة بظواهر القرآن و الأحاديث، فإن أراد الخصم تأويل**[٥] **هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يُتمسَّك بها في نفي الرؤية، اعترضنا على دلائلهم وبيّنّا ضعفها، ومنعناهم عن تأويل هذه**[٦] **الظواهر**»،[٧]- انتهى كلامه.

وقال في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي للأشاعرة بما أمكنه:

«فالأولى ما قد قيل من أنّ التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذّر،

---

(١) هو الشيخ محمّد بن محمّد، أبو منصور الحنفي، المتكلّم الباحث، المتوفّى سنة ٣٣٣، والماتريدي نسبة إلى ماتريد من أعمال سمرقند، وله تآليف وتصانيف، ككتاب أوهام المعتزلة، وكتاب مآخذ الشرايع، وكتاب الردّ على القرامطة، وكتاب التوحيد، وكتاب تأويلات أهل السنّة، وغيرها، تلمّذ عند أبي نصر العياضي. قال المولى علي القاري الخراساني في ذيل كتاب الجواهر المضيئة: «إنّ أتباع الماتريدي من الحنفيّة أكثر من غيرها، وأتباع أبي الحسن الأشعري من الشافعيّة أكثر من غيرها»، انتهى. ثم إنّ الفرقة الماتريديّة أتباع أبي منصور المذكور تفترق عن الأشاعرة في أمور سنوردها إن شاء الله تعالى قريباً، فاصبر إنّ الله مع الصابرين. (شهاب الدين)

(٢) «السمرقندي» ليست موجودة في الطبعة المرعشيّة، وقد أضفناها من المصدر. (المصطفوي)

(٣) في المصدر: «بالدليل العقلي» محلّ «بالدلائل العقليّة». (المصطفوي)

(٤) «هذه» ليست موجودة في الطبعة المرعشيّة، وقد أضفناها من المصدر. (المصطفوي)

(٥) في المصدر: تعليل. (المصطفوي)

(٦) «هذه» ليست موجودة في الطبعة المرعشيّة، وقد أضفناها من المصدر. (المصطفوي)

(٧) الأربعين في أصول الدين ج١ ص٢٧٧.

فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسّك بالظواهر النقلية»[١].

هذا كلامه، ونحن نقول: ليس لهذا الرجل المتسمّى بالإمام ولا للسيّد المحقّق الشريف الهمام مع علو شأنهما وشهرة مكانهما بين الأنام إيثار هذا الطريق وإثبات صحّة رؤية الله تعالى وإمكانه بالظواهر إذ لا يمكن التمسّك بالظواهر النقلية إلّا بعد إثبات الإمكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي وإلّا وجب التأويل كما في سائر آيات التجسّم.

وقد اعترف بذلك شارح المقاصد[٢] حيث قال:

«ولم يقتصر الأصحاب على أدلّة الوقوع مع أنّها تفيد الإمكان أيضاً، لأنّها سمعيات ربّما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب، فاحتاجوا إلى إثبات الإمكان أوّلاً والوقوع ثانياً، ولم يكتفوا بما يُقال أنّ[٣] الأصل في الشيء سيّما ما[٤] ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يذد[٥] عنه الضرورة أو البرهان،[٦] لأنّ هذا إنّما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج»،[٧] انتهى كلامه.

---

(١) شرح المواقف ج٨ ص١٢٩.

(٢) وهو التفتازاني السابق ذكره. (شهاب الدين)

(٣) ليست في المصدر. (المصطفوي)

(٤) في المصدر: فيما. (المصطفوي)

(٥) في المصدر: يزد، بالزاي. (المصطفوي)

(٦) وردت هذه العبارة بعد الموضع المُشار إليه في المصدر: «فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان»، وهي ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٧) شرح المقاصد ج٢ ص١١١.

وقد صرّح بمثله تلميذه الخيالي[1] في بحث المعاد من حاشية شرح العقائد، وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكافلة لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ الآية:

«إنّ أمر الظاهر هين، فإن تأويلها ممكن، والبرهان القاطع لا يدرء بالظاهر، بل يسلط على تأويل الظاهر كما في الظواهر التشبيهية[2] في حقّ الله تعالى»، انتهى.

هذا، والحقّ أنّ الحقّ سبحانه وتعالى لا يُرى، فإنّه بالمنظر الأعلى، إذ لا يخفى على أحد أنّ نور الشمس يكاد أن يذهب بالأبصار، فكيف يقدر الإنسان على مشاهدة نور الأنوار الذي نسبة نور الشمس إليه كنسبة نور الذرّة إليها بل أقلّ منه؟ وأنت خبير بأن الهواء لا يُرى، وكذا السماء للطافتهما، والظاهر أنّ الله تعالى ألطف الأشياء،[3] ولذلك يقول جلّ جلاله في مقام التمدّح: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، فظهر أنّ كونه مرئياً نقص بالنسبة إليه تعالى، كيف لا، وقد عرفت ممّا مرّ أنّ الرؤية بالبصر سواءً كان في الحاضر أو الغائب مشروط بأمور ثمانية، ومن الشروط، المقابلة أو ما في حكمها والجهة، وهذان الأمران من اللوازم المساوية لأخسّ الممكنات أي السفليات الحسيّة الكثيفة، لأنّك علمت أنّ اللطافة المفرطة مانعة عنها، وكذا النور المفرط، وهو الله سبحانه مستور بحجب الأنوار ومحجوب بسرادقات

(١) الخيالي هو الشيخ أحمد بن موسى الحنفي، المتوفّى سنة ٨٦٢، وكان مدرِّساً في مدرسة ازنيق من طرف السلطان العثماني، وله تآليف، منها حاشية على شرح التفتازاني على العقايد النسفية. (شهاب الدين)

(٢) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: ظواهر التشبيه. (المصطفوي)

(٣) لا يخفى أنّ التعبير من باب ضيق الخناق، وإلّا فهو غير مناسب لساحة قدسه تعالى شأنه كما لا يخفى، ثمّ إطلاق الشيء عليه عزّ وجل قد ورد في قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «إنّه تعالى شيء لا كالأشياء»، وكذا في بعض الأدعية والروايات المأثورة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام. (شهاب الدين)

الجلال والجمال، فكيف تدركه عيون خفافيش الجهّال؟ تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً، وقال جل جلاله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، والظاهر أنّ تسبيحه عليه السلام في هذا المقام تنزيه عن مشابهة الأعراض والأجسام وتبرئة لسؤال الرؤية، ولهذا قالوا إنّما أخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية، وقد يخطر بالبال أنّه لولا كرامة نبيّنا صلى الله عليه وآله في أنّه تعالى رفع عن أمته المسخ وبعض العقوبات الفضيحة، لنزلت عليهم أيضاً صاعقة من السماء، وإنّما أطنبنا في هذا المقام لكونه مزلّة لأقدام الخصام، وبالله التوفيق في نيل المطلوب وإصابة المرام.

المسألة الثانية : النظر

[٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المسألة الثانية في النظر، وفيه مباحث.

الأوّل، أنّ النظر الصحيح يستلزم العلم.

الضرورة قاضية بأنّ كل من عرف أنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ الاثنين نصف الأربعة، فإنّه يعلم أنّ الواحد نصف نصف الأربعة، وهذا الحكم لا يمكن الشكّ فيه، ولا يجوز تخلّفه عن المقدّمتين السابقتين، وأنّه لا يحصل من تينك(١) المقدمتين السابقتين أنّ العالم حادث، ولا أنّ النفس جوهر، وأنّ الحاصل أوّلاً أولى من حصول هذين.

وخالفت الأشاعرة كافّة العقلاء في ذلك، فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدّمتين، وجعلوا حصول العلم عُقيب المقدّمتين اتفاقيّاً يمكن أن يحصّل وأن لا يحصّل، ولا فرق بين حصول العلم بأنّ الواحد نصف نصف الأربعة عُقيب قولنا: الواحد نصف الاثنين، والاثنان نصف الأربعة، وبين حصول العلم بأنّ العالم محدث أو أنّ النفس جوهر، أو أنّ الإنسان حيوان أو أنّ العدل حسن، عُقيب قولنا: الواحد نصف الاثنين، والاثنان نصف الأربعة.

وأيّ عاقل يرضى لنفسه اعتقاد أنّ من علم أنّ الواحد نصف الاثنين وأنّ الاثنين(٢) نصف

---

(١) في المطبوع من النهج: تلك. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «والاثنان» محلّ «وأنّ الاثنين». (المصطفوي)

الأربعة، يحصل له علم أنّ العالم محدث؟ وأنّ من علم أنّ العالم متغيّر، وأنّ كل متغيّر محدث، يحصل له العلم بأنّ الواحد نصف نصف الأربعة؟ وأنّ زيداً يأكل ولا يحصل له العلم بأنّ العالم محدّث؟ وهل هذا إلّا عين السفسطة؟»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري[2] أنّ حصول العلم الذي هو النتيجة عُقيب النظر الصحيح بالعادة، وإنّما ذهب إلى ذلك بناءً على أنّ جميع المكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداءً، أي بلا واسطة، وعلى أنّه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها، ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلّا بإجراء العادة بخلق بعضها عُقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسّة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسّة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكلّ واقعة بقدرته واختياره تعالى، فله أن يوجد المماسّة بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسّة، وكذا الحال في سائر الأفعال، وإذا تكرّر صدور الفعل منه وكان دائماً أو أكثريّاً، يُقال أنّه فعله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرّر أو تكرّر قليلاً فهو خارق العادة أو نادر، ولا شكّ أنّ العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثّر إلّا الله، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه، وهو دائم أو أكثري فيكون عادياً.

هذا مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، وقد بيّنّا فيما سبق، أنّ المراد من العادة ماذا، فالخصم إمّا أن يقول أنّ استلزام النظر الصحيح للعلم واجب وتخلّفه عنه محال عقلاً فهذا باطل، لإمكان عدم التفطّن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلاً، فلا يكون التخلّف محالاً عقلاً، وإن أراد الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلّف عادة وإن جاز عقلاً، فهذا عين مذهب الأشاعرة كما بيّنّا.

---

(١) نهج الحق ص٤٩-٥٠.

(٢)قد مرّت ترجمته على سبيل الاختصار، فليُراجع [هامش الصحيفة ٦٤ من هذا المجلّد]، ومن رام الوقوف على مقالاته في الأصول الاعتقاديّة فليراجع كتابه المسمّى بالإبانة، فإنّه يجد ضالته المنشودة فيه. (شهاب الدين)

وأمّا قوله أنّ الأشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتّفاقيّاً، فافتراء محض، لأنّ من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده، لم يكن قائلاً بكونه اتفاقيّاً، كما صوّره هو في الأمثلة على شاكلة طامّاته وترّهاته، وكأنّه لم يفرّق بين اللزوم العادي وكون الشيء اتفاقيّاً، أو يفرّق ولكن يتعامى ليتيسّر له التشنيع والتنفير، والله أعلم»، انتهى.

أقول:

فيه نظر ظاهر.

أمّا أوّلاً، فلأنّ ما فرّعه على كونه تعالى قادراً مختاراً من عدم وجوب صدور شيء، ولا وجوب شيء عليه مردودٌ بأنّه لا يلزم من كون الشيء قادراً مختاراً أن لا يجب عليه شيء، كما قالوا أنّ الوجوب بالاختيار عين الاختيار، فإنّهم قالوا إنّه يجب صدور الأشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها مع أنّه لا ينافي الاختيار.

وأما ثانياً، فلأنّ ما ذكره من أنّ الخصم إمّا أن يقول كذا وإمّا أن يريد كذا، مدفوعٌ بأنّ الخصم لا يقول ولا يريد شيئاً من ذلك، بل يدّعي البداهة هنالك مع تجشّم الأشعري تلفيق ألف ترديد وتشكيك مثل ذلك، ويقول: إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ تخلّف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلاً، والمنكر مكابر لا يستحقّ الجواب، وقد سبق ما يوضّح هذا في أوائل الكتاب.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما ذكره من أنّ نسبة الأشاعرة إلى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتّفاقيّاً افتراء محض غلط محض،[1] وما ذكره في بيان ذلك تلبيس بحت، فإنّ القضية الاتّفاقيّة في مقابلة اللزوميّة التي حكم فيها بلزوم أحد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقرّرة في محله، واللزوم العادي ليس من العلاقات المعتبرة في

(١) قوله رحمه الله: «غلط محض» خبرُ قوله: «فلأنّ»، فلا تغفل. (المصطفوي)

القضية اللزوميّة المقتضية لعدم التخلّف عقلاً، بل قد اعترف هذا الناصب هاهنا في بيان مذهب شيخه بأنّه لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلّا بإجراء العادة، فتكون مصاحبة أمرين عادة مساوقة لوقوعهما اتّفاقاً - كما أشار إليه المصنّف قدس سره -، بل إطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل إطلاقه على اللزوم العرفي الذي اعتبره أهل العربيّة في الدلالة الالتزاميّة، ومن القضايا الاتفاقيّة أنّ هذا الناصب حاول ببيان الفرق رفع التشنيع عن أصحابه، فانعكست القضيّة، بل زيدت نغمة في طنبور البليّة، زادهم الله مرضاً، وجعلهم لسهام البلايا غرضاً، بحقّ النبيّ الأمين وعترته المعصومين.

[٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث الثاني في أنّ النظر واجب بالعقل.

الحق أنّ مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي، وإن كان السمع قد دلّ عليه أيضاً بقوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا﴾، وقالت[١] الأشاعرة قولاً يلزم منه انقطاع حجج الأنبياء، وظهور المعاندين عليهم، وهم معذورون في تكذيبهم، مع أنّ الله تعالى قال: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ﴾، فقالوا أنّه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتّة، فيلزمهم إفحام الأنبياء واندحاض حجّتهم لأنّ النبي[٢] إذا جاء إلى المكلّف فأمر بتصديقه واتّباعه، لم يجب ذلك عليه إلّا بعد العلم بصدقه، إذ[٣] بمجرّد الدعوى لا يثبت صدقه، بل[٤] ولا بمجرّد ظهور المعجزة على يده ما لم تنضم إليه مقدّمات، منها أنّ هذه المعجزة من عند الله تعالى، ومنها أنّه تعالى[٥] فعله لغرض التصديق، ومنها أنّ كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق، لكنّ العلم بصدقه حيث يتوقّف[٦] على هذه المقدّمات النظرية لم يكن ضروريّاً بل يكون نظريّاً، فللمكلّف أن يقول: لا أعرف صدقك إلّا بالنظر، والنظر لا أفعله إلّا إذا وجب عليّ وعرفت وجوبه، ولا أعرف وجوبه إلّا بقولك، وقولك ليس بحجّة عليّ[٧] قبل العلم بصدقك، فتنقطع

---

(١) تاء التأنيث في هذه الكلمة ساقطة من متن الطبعة المرعشيّة، ومُثبتة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) ذُكرت لفظة الصلاة: «صلى الله عليه وآله» في هذا الموضع من الطبعة المرعشيّة، ولا وجه لذلك، فإنّ لفظة النبي ليست منصرفة إلى نبيّنا صلّى الله عليه وآله، بل كلام العلّامة أعلى الله مقامه – حول عموم الأنبياء عليهم السلام، فقوله «النبي» يعني به أيّ نبيّ من الأنبياء. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: «لا» محلّ «إذ». (المصطفوي)

(٤) هذه الكلمة ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٥) قوله: «ومنها أنّه تعالى» ساقط من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٦) في المطبوع من النهج: توقّف. (المصطفوي)

(٧) ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

حجّة النبي، ولا يبقى له جواب يخلص به، فتنتفي[1] فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد إلى أقوالهم و يكون المخالف لهم معذوراً، وهذا هو عين الإلحاد والكفر، نعوذ بالله منه.

فلينظر العاقل المنصف من نفسه، هل يجوز له اتّباع من يؤدّي مذهبه إلى الكفر؟ وإنّما قلنا بوجوب النظر لأنه دافع للخوف،[2] ودفع الخوف واجب بالضرورة»،[3] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: اعلم أنّ النظر في معرفة الله تعالى واجب بالإجماع، والاختلاف في طريق ثبوته، فعند الأشاعرة طريق ثبوته السمع، لقوله تعالى: ﴿انْظُرُوا﴾، و لأنّ معرفة الله واجبة إجماعاً، وهي لا تتمّ إلّا بالنظر، وما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به فهو واجب، ومدرك هذا الوجوب هو السمع كما سنحقّق بعد هذا.

وأمّا المعتزلة ومن تبعهم من الإماميّة فهم أيضاً يقولون بوجوب النظر، لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع، ويعترضون على الأشاعرة بأنّه لو لم يجب النظر إلّا بالشرع لزم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة، كما ذكره من الدليل، والجواب من وجهين:

الأوّل النقض، وهو أنّ ما ذكرتم من إفحام الأنبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا، والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم، فما هو جوابكم فهو جوابنا، وإنّما كان مشتركاً إذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريّاً، بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدّمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أنّ المعرفة واجبة، وأنّها لا تتمّ إلّا بالنظر، وأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، فيقول المكلّف حينئذٍ لا أنظر أصلاً ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر، فيتوقّف كل واحد من وجود النظر مطلقاً ووجوبه على الآخر.

لا يُقال: إنّه يمكن أن يكون وجوب النظر فطري القياس، فيضع النبي للمكلّف مقدّمات ينساق

---

(١) في المطبوع من النهج: فينتفي. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج «الخوف» محلّ «للخوف». (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٥٠-٥١.

ذهنه إليها بلا تكلّف، ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة، فيكون الحكم بوجوب النظر ضرورياً محتاجاً إلى تنبيه على طرفيه، لأنّا نقول: كونه فطري القياس مع توقّفه على ما ذكرتموه من المقدّمات الدقيقة الأنظار باطل، وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر، فللمكلّف أن لا يستمع إليه وإلى كلامه الذي أراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر أو الاستماع، إذ لم يثبت بعد وجوب الشيء أصلاً، فلا يمكن الدعوة وإثبات النبوة، وهو المراد بالإفحام.

والجواب الثاني الحل، وهو أن يُقال: النبي له أن يقول إذا قال المكلّف: لا أعرف صدقك إلّا بالنظر، والنظر لا أفعله إلّا إذا وجب عليّ وعرفت وجوبه، إنّ الوجوب عليك محقّق بالشرع في نفس الأمر، ولكن لا يلزم أن تعرف ذلك الوجوب، فإن قال: الوجوب موقوف على علمي به، قلنا: لا يتوقّف، إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فلو توقّف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور، فليس الوجوب في نفس الأمر موقوفاً على العلم بالوجوب، فإن قال: ما لم أعرف الوجوب لم أنظر، قلنا: ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر؟ فإن قال: أريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به إثماً وفعله ثواباً، قلنا: فقد أثبت الشرع حيث قلت بالثواب، وإلّا فبطل قولك: ووجوبه لا أعرف إلا بقولك، فاندفع الافحام وإن قال: أردت بالوجوب ما يكون ترك الواجب قبيحاً لا يستحسنه العقلاء، ويترتّب عليه المفسدة، فيرجع إلى استحسان العقل، قلنا: فأنت تعرف هذا الوجوب إذا راجعت العقلاء وتأمّلت فيه بعقلك، فإنّ كل عاقل يعرف أنّ ترك النظر في معرفة خالقه مع بثّ النعم قبيح وفيه مفسدة، فبطل قوله: لم أنظر ما لم أعرف الوجوب واندفع الإفحام.

لا يُقال: هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين، وليس هذا مذهب الأشاعرة، بل هذا إذعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم، لأنّا نقول: ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة أصلاً، لأنّ الحسن والقبح بمعنى تعلّق المدح والثواب والذم و العقاب هو محلّ النزاع،[1] فهو عند الأشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي، وأمّا الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته

(١) وسيأتي أنّ الحسن والقبح بمعنى تعلّق الثواب والعقاب ممّا اخترعه الناصب تبعاً لبعض مشايخه الأشعريين، وليس منه في كلمات من سبقه عين ولا أثر. (شهاب الدين)

وترتّب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتّفاق، وهذا من ذلك الباب، وسنبيّن لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن والقبح إن شاء الله.

ثم اعلم أنّا سلكنا في دفع لزوم الإفحام عن الأنبياء مسلكاً لم يسلكه قبلنا أحد من السلف، وأكثر ما اطّلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الإفحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم، والله أعلم.

إذا عرفت هذا علمت أنّ الإفحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا المبحث، فأين الانجرار إلى الكفر والإلحاد؟

ثمّ من غرائب طامّات هذا الرجل أنّه أورد شبهة على كلام الأشاعرة، وهي مندفعة بأدنى تأمّل، ثم رتّب عليه التكفير والتفسيق، وهذا غاية الجهل والتعصّب، وهو رجل يريد ترويج طامّاته ليعتقده القلندرية والأوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة»، انتهى كلامه.

أقول:

فيه نظر.

أمّا أوّلاً، فلأنّ ما ذكره في دفع الإيراد عن النقض مردودٌ بأنّ للعدلي أن يقول: نحن نعلم بالبديهة أنّ النظر يزيل الخوف – مع قطع النظر عن تلك المقدمات –، ودفع الخوف واجب، فينتقل الذهن بهما إلى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقّة وملاحظة مقدّمات خارجة عنهما، فإنّا نعلم أنّه إذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة، فقال: أنا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي، فمن له عقل وفهم يحصل له خوف، ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المصنّف.[1]

وأيضاً، ما ذكره من أنّه على تقدير صحّة كونه فطري القياس للمكلّف أن لا

(١) ويمكن أن ينبّه عليه بأنّ السالك في الآجام قد احتمل عقله وجود السباع فيها إذا قال له رفيقه الماشي في أثره: «إيّاك والأسد من يمينك»، فلم يلتفت إلى يمينه دفعاً للضرر إلى أن افترسه الأسد؛ نسبه الناس إلى الحماقة والتقصير كما لا يخفى. (المؤلّف)

يستمع إليه، غير مسموع، إذ ليس له أن لا يستمع إليه إذا كان وجوبه عقليّاً، فإنّ إلزام العقل له حينئذٍ لا يقتضي الاستماع عن النبي بل عن العقل، وليس له أن لا يستمع من العقل، لوجود مقدّمات عقليّة فطريّة مثبتة له أنّه يجب سماعه قفاءً عليه، والحاصل أنّه إذا كان شرعياً، فكلّ الواجبات بعد ثبوت الشرع، فللمكلف أن يقول للنبي: ثبّت العرش ثم انقش، وإذا كان عقليّاً فالكلّ بعد العقل وهو ثابت له، فهو ينقش النقوش قفاءً عليه، وما له محيص عنه وعن حكمه، وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع وأحكامه، فلا يكون الإلزام مشتركاً، على أنّه يمكن أن يُقال في دفع النقض عن أهل العدل بناءً على أصلهم و هو وجوب اللطف على الله تعالى أنّه يجب عليه تعالى إرائتهم المعجزة فلا يلزم الإفحام.

وأيضاً، يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجّه إليه النقض، بأن يُقال: لو كان الحسن والقبح عقليين أمكن أن يتحقّق الإلزام في بعض من الأوقات بالنسبة إلى من حصل تلك المقدّمات، وعرف بها عقلاً أنّ النظر في المعجزة واجب سواءً كانت تلك المقدّمات ظاهرة أو خفيّة، أو بالنسبة إلى من يلقي النبيّ إليه تلك المقدّمات الموصلة إلى وجوب النظر، وبواسطة تلك المقدّمات حصل له العلم بوجوب النظر، وأمّا لو كانا شرعيّين، فلا يمكن أن يتحقّق الإلزام، لأنّه لا وسيلة حينئذٍ إلى معرفة وجوب النظر إلّا قول النبي وإخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة وجوب النظر الموقوفة على قوله، والحاصل أنّهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحّة إلزام النبي للمكلّف بالنظر في بعض من الأوقات، وكفى به محذوراً.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقّق الوجوب في الشرع في نفس الأمر إن أراد بنفس الأمر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسّروه به، فهو

راجع إلى الحسن والقبح العقليين، وإن أراد به ما في العقل الفعّال ونحوه من المعاني، فيتوجّه عليه أنّ نفس الأمر بهذا المعنى ممّا لا يطّلع عليه إلّا المعصومون، فثبوت الوجوب في نفس الأمر لا يدفع الإفحام، وإنّما يدفع بإثبات الوجوب على المكلّفين، والحاصل أنّه لا نزاع لأحد في أنّ تحقّق الوجوب بحسب نفس الأمر بهذا المعنى لا يتوقّف على العلم بالوجوب، وإنّما النزاع في أنّ وجوب الامتثال لقول النبي حين أمر المكلف بالنظر في المعجزة إنّما يثبت إذا ثبت حجيّة قوله، وهي لا تثبت عقلاً على ذلك التقدير، فيكون بالسمع، فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب، والسمع إنّما يثبت بالنظر، فله أن لا ينظر ولم يأثم، لأنّه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه، كما إذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نأثم، فيلزم الإفحام بخلاف ما إذا ثبت الوجوب العقلي، فإنّه إذا قال: انظر ليظهر لك صدق مقالتي، ليس له تركه لوجوبه عقلاً، لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف، ومن المكلّف به ما لا يستقلّ العقل للاهتداء إلى دركه، فيجب الرجوع في مثله إلى المؤيّد من عند الله تعالى.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما خصّ به في هذا المقام من إفاداته المضحكة الباطلة مردودٌ من وجوه؛ أمّا أوّلاً، فلأنّه لا يلزم من قول المكلّف أريد بالوجوب الذي ألزمتك إثباته على ما يكون ترك الواجب به إثماً وفعله ثواباً إثباته للشرع وإذعانه به إذ يكفي في إلزامه للنبي سماعه تلك العبارات من أهل الشرع قديماً أو حديثاً من غير إذعانه[1] له بحقائقها. وأمّا ثانياً، فلأنّ قوله: «**فإن كل عاقل يعرف أنّ ترك النظر في معرفة خالقه**

(١) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «إذعان»، بدون الهاء. (المصطفوي)

مع بثّ النعم قبيح وفيه مفسدة.. إلخ» مدخولٌ بأنّ مجرد العلم بنحو من القبيح[1] لا يوجب إقدام المكلف إلى الفعل الحسن أو امتناعه عن الفعل القبيح، بل الداعي له إلى ذلك إنّما يكون كون الفعل حسناً أو قبيحاً عقلاً بالمعنى الـمُتنازع فيه أي كونه مستحقّاً للثواب أو العقاب، أو جديراً بالذمّ من الله تعالى أو المدح منه، فإنّ المعاني الأخر التي لا نزاع في عقليّتها لا تؤدّي بمفهومها إلى خوف المكلّف من مؤاخذة في العاجل أو الآجل حتّى وجب له الإقدام إلى الفعل أو الإحجام عنه، فإنّ كثيراً ممّن يعتقد الخير والشر وترتّب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل، ولا يستحلّ فعل القبيح وترك الحسن، ربّما يخلّ بالواجب لتورّطه في الشهوات، فكيف بالمكلّف الذي نشأ في أيّام الجاهلية ولم يعتقد بعدُ شيئاً من ذلك؟ لظهور أنّ مجرّد تعقّله لكون الفعل متضمّناً لصفة كمال أو نقص، أو مشتملاً على مصلحة أو مفسدة من غير توقّع خوف عاجلاً أو آجلاً لا يوجب له ذلك. نعم، لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب دون ما يعتبر من ذلك في مجاري العادات، لحصل الخوف، لكن إذا فُسِّر[ت] المصلحة والمفسدة بذلك يرجع إلى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى. وأمّا ثالثاً، فلأنّ قوله: «**قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة**» مدفوعٌ بما أشرنا إليه من أنّ إدراك حسن شيء أو قبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسناً أو قبيحاً عند الله مستحقّاً للثواب أو العقاب منه، فلا يوجب للمكلّف شيئاً من الفعل أو الترك، وإنّما الموجب له علمه بأنّه حسن أو قبيح عند الله، ومستلزم لنيل الثواب أو العقاب، وبما حقّقناه وقرّرناه ظهر أنّ ما سلكه في دفع لزوم الإفحام إنّما هو مسلك الشيطان،

---

(١) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: القُبح. (المصطفوي)

وحقيقٌ بأن يضحك منه الصبيان، وأنّ انجرار أصحابه إلى الكفر والإلحاد متوجّه، والتعبير عن كلام المصنّف بالطامّات غير متّجه، وإنّما الطامات ما ذكره هو من المقدّمات السخيفة والكلمات التي هي أوهن من استحسان أبي حنيفة، فموّه بها العذب الفرات بالملح الأجاج، و توقّع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج، ولعمري لا يُروَّج ذلك المزيّف المردود إلّا على أهل نحلته الذين هم أشدّ غباوة من كوادن[1] اليهود، وأكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود.

(١) الكودن: البرذون الهجين، ويطلق في العرف العام على الشخص البليد، وجمعه كوادن. (شهاب الدين)

[١٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث الثالث في أنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل.

الحقّ أنّ وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل، وإن كان السمع قد دلّ عليه، بقوله[١] تعالى: ﴿فأعلم أنه لا إله إلا الله﴾، لأنّ شكر النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنّما يحصل بمعرفته، ولأنّ معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة.

وقالت الأشعريّة أنّ معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل، فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة [٢]بطلانه، لأنّ معرفة الإيجاب تتوقّف على معرفة الموجب، فإنّ من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتّة نعلم بالضرورة أنّا لا نعرف أنّه أوجب، فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الإيجاب لزم الدور المحال.

وأيضاً، لو كانت المعرفة إنّما تجب بالأمر، لكان الأمر بها إمّا أن يتوجّه إلى العارف بالله تعالى، أو إلى غير العارف، والقسمان باطلان، فتعليل الإيجاب بالأمر محال، أمّا بطلان الأول، فلأنّه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال، وأمّا بطلان الثاني، فلأنّ غير العارف بالله يستحيل أن يعرف أنّ الله تعالى قد أمره وأنّ امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أنّ الله قد أمره وأنّ امتثال أمره واجب، استحال أمره وإلّا لزم تكليف ما لا يُطاق، وسيأتي بطلانه إن شاء الله تعالى».[٣]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: لا بدّ في هذا المقام من تحرير محل النزاع أوّلاً، فنقول: وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه، هل أنّه مستفاد من الشرع أو العقل؟ إن أُريد به الاستحسان وترتّب المصلحة، فلا يبعد

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: لقوله. (المصطفوي)

(٢) كلمة بطلانه معطوفة بواو في الطبعة المرعشيّة، ولا وجه لذلك. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٥١-٥٢.

أن يُقال أنّه مستفاد من العقل، لأنّ شكر المنعم موقوف على معرفته، والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل، ولا نزاع للأشاعرة في هذا، وإن أُريد به ما يوجب ترتّب الثواب والعقاب، فلا شكّ أنّه مستفاد من الشرع، لأنّ العقل ليس له أن يحكم بما يوجب الثواب عند الله، والمعتزلة أيضاً يوافقون أهل السنة في أنّ الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل، ولكنّ الشرع كاشف عنهما، ففي المذهبين لا بدّ وأن يُؤخذ من الشرع إمّا لكونه حاكماً أو كاشفاً، فكلّ ما يرد على الأشاعرة في هذا المقام بقولهم أنّ الشرع حاكم بالوجوب دون العقل، يرد على المعتزلة بقولهم أنّ الشرع كاشف للوجوب، لأنّ في القولين لا بدّ من الشرع ليحكم أو يكشف.

ثمّ ما ذكر أنّ معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة، فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال وما يتفرّع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما، بمنع حصول الخوف المذكور، لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره، ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة، لعدم الخطور في الأكثر، فإنّ أكثر الناس لا يخطر ببالهم أنّ هناك اختلافاً بين الناس فيما ذُكر، وأنّ لهذه النعم منعماً قد طلب منهم الشكر عليها، بل هم ذاهلون عن ذلك، فلا يحصل لهم خوف أصلاً، وإن سُلِّم حصول الخوف، فلا نسلّم أنّ العرفان الحاصل بالنظر يدفعه، إذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب، لفساد النظر، فيكون الخوف حينئذ أكثر.

ثمّ ما ذكر من لزوم الدور مندفعٌ بأنّ وجوب المعرفة بالشرع في نفس الأمر لا يتوقّف على معرفة الإيجاب، وإن توقّف على الإيجاب في نفس الأمر، فلا يلزم الدور.

ثمّ ما ذكر أنّ المعرفة لا تجب إلّا بالأمر، والأمّر إما أن يتوجّه إلى العارف أو الغافل وكلاهما باطل، فنقول في جوابه: المقدّمة الثانية القائلة بأنّ تكليف غير العارف باطل لكونه غافلاً ممنوعة، إذ شرط التكليف فهمه وتصوّره لا العلم والتصديق به، لأنّ الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له إنّك مكلف، فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء، والله أعلم»، انتهى كلامه.

أقول:

فيه نظر.

أمّا أوّلاً، فلأنّا سنبيّن حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتّب الثواب والعقاب،

فانتظر. وأمّا ما ذكره من أنّ المعتزلة أيضاً يوافقون أهل السنة في أنّ الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل مسلّم، لكن قوله: «**ولكن الشرع كاشف عنهما**» لا يصحّ على مذهب المعتزلة فإنّهم لم يقولوا بتوقّف حكم العقل بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما، بل قالوا أنّ في ما هو حسنه وقبحه نظري، لا يستقلّ العقل بمعرفة جهته المحسّنة أو المقبّحة، يكون الشرع كاشفاً عن جهته، لا أنّ حكم العقل بالحسن والقبح مطلقاً موقوف على كشف الشرع عن ذلك كما يُفهم من كلام هذا الناصب الجارح بُعيد ذلك، فبطل ما فرّعه على ذلك بقوله: «**ففي المذهبين لا بدّ أن يُؤخذ من الشرع إمّا لكونه حاكماً أو كاشفاً**»، وذلك لعدم صحّة الحصر المذكور، فإنّ العقل أيضاً حاكم بالحسن والقبح في بعض أقسام الفعل من غير توقّف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا، فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى، وكذا بطل ما حكم به من استواء الأشاعرة مع المعتزلة فيما يتوجّه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر.

وأمّا ثانياً، فلأنّ تقديره لتسليم العقل بارد، كما أشرنا إليه، إذ يجب عليه تسليم ذلك بما سيذكره المصنف من الأدلّة المثبتة للحسن والقبح العقليين، وأمّا منعه لحصول الخوف المذكور مستنداً بعدم شعور الناس بما جُعل سبباً لذلك من الاختلاف، فمدفوعٌ بأنّ مراد المصنّف بالاختلاف ليس مجرّد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسألة، بل ما يعمّ الاختلاف والتردّد والاحتمال الذي ربّما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر في هذه المسألة، والحاصل أنّ احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور، بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة، وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرّة ناجزة له، فإن لم يدفعه كان مستحقّاً لأن يذمّه العقلاء فيكون واجباً عقليّاً.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما ذكره من منع أنّ العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستنداً بأنّه قد يخطئ، فلا يقع العرفان على وجه الصواب، مردودٌ بأنّ العرفان يدفع الخوف لاعتقاده أنّه مصيب، واحتمال الخطأ في نفس الأمر لا يقدح في ذلك.

وأمّا رابعاً، فلأنّ ما ذكره في دفع الدور اللازم على الأشاعرة من أنّ وجوب المعرفة ثابت في نفس الأمر.. إلخ، فساقط جداً، لأنّه إن أراد بنفس الأمر مقتضى الضرورة والبرهان، فهو راجع إلى القول بالحسن والقبح العقليين كما مرّ، وإن أراد به مقتضى الأمر الشرعي فالدور بحاله، وإن أراد به معنى آخر فليذكره أولياؤه حتّى نتكلّم عليه.

وأمّا خامساً، فلأنّ ما ذكره في منع المقدّمة القائلة بأنّ تكليف غير العارف باطل من أنّ شرط التكليف فهمه وتصوّره لا العلم والتصديق به.. إلخ، فمدخولٌ بأنّه بنى في ذلك على أنّ المصنّف أراد بالمعرفة العلم التصديقي، وليس كذلك، بل أراد أنّ المعرفة في الجملة لو لم تجب[1] إلّا بالأمر كما يقتضيه كلام الأشاعرة لكان كذا، ومن البيّن أنّه يلزم حينئذ تكليف الغافل كما ذكره المصنّف، فلا تغفل.

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: يجب. (المصطفوي)

[المسألة الثالثة : صفاته تعالىٰ]

[١١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المسألة الثالثة في صفاته تعالى، وفيهـ[ـا][١] مباحث.

الأوّل أنّه تعالى قادر على كل مقدور.

الحقّ ذلك، لأنّ المقتضي لتعلّق القدرة بالمقدور هو الإمكان، فيكون الله تعالى قادراً على جميع المقدورات.

وخالفـ[ـت][٢] في ذلك جماعة من الجمهور، فقال بعضهم أنّه تعالى[٣] لا يقدر على مثل مقدور العبد، وقال آخرون أنّه تعالى[٤] لا يقدر على عين مقدور العبد،[٥] وقال آخرون أنّه تعالى[٦] لا يقدر على القبيح، وقال آخرون[٧] أنّه تعالى[٨] لا يقدر أن يخلق فينا علماً ضروريّاً يتعلّق بما علمناه مكتسباً.

---

(١) الألف ساقطة من الطبعة المرعشيّة ومُثبتة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) التاء ساقطة من الطبعة المرعشيّة ومُثبتة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: «أنّ الله تعالى» محلّ «أنّه تعايل». (المصطفوي)

(٤) هذه الكلمة ساقطة من الطبعة المرعشيّة ومُثبتة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) وفي بعض النسخ: «غير مقدور العبد بدل عين مقدور العبد»، ولكلّ منهما وجه وقائل، كما يظهر من كتب الملل والأهواء. (شهاب الدين)

(٦) ليست هذه الكلمة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٧) كلمة «آخرون» معرّفة بألف ولام في المطبوع من النهج: «الآخرون». (المصطفوي)

(٨) ليست هذه الكلمة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

وكلّ ذلك بسبب سوء فهمهم وقلّة تحصيلهم، والأصل في ذلك[1] أنّه تعالى واجب الوجود، وكلّ ما عداه ممكن، وكلّ ممكن فإنّه إنّما يصدر عنه أو يصدر عمّا يصدر عنه، ولو عرف هؤلاء الله سبحانه وتعالى حقّ معرفته لما تعدّدت آراؤهم ولا تشعّبوا بحسب تشعّب أهواءهم»،[2] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ قدرته تعالى تعمّ سائر الممكنات، و الدليل عليه أنّ المقتضي للقدرة هو الذات، والمصحّح للمقدورية هو الإمكان، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلّها، هذا مذهبهم، وقد وافقهم الإمامية في هذا وإن خالفهم المعتزلة، فقوله: «خالف في ذلك جماعة من الجمهور»، إن أراد به الأشاعرة فهو افتراء، وإن أراد غيرهم فهو تلبيس وإرائة للطالبين أن مذهبهم هذا، لأنّ الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه إلّا على الأشاعرة، وبالجملة تعصّبه ظاهر وغرضه غير خاف.

وأمّا قول بعضهم أنّ الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد، فهو مذهب أبي القاسم البلخي.[3]

وأمّا أنّه تعالى لا يقدر أن يخلق فينا علماً ضروريّاً، فهو مذهب جماعة مجهولين، ولم أعرف من نقله سوى هذا الرجل، والحقّ ما قدمناه»، انتهى.

أقول:

مراد المصنّف من الجمهور في هذا الكتاب كلّ من خالف الإماميّة في مسألة الإمامة

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: هذه. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٥٣-٥٤.

(٣) في بعض النسخ: «أبو زيد البلخي»، وعليه فهو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، المتكلّم الحكيم الشهير، المتوفّى سنة ٣٤٠ كما في الجواهر المضية، روى عنه حفيده عبد الله بن محمد بن سهل وعبد الله بن محمد بن شاه السمرقندي وغيرهما. وفي بعض النسخ: «أبو القاسم الكعبي»، وعليه فهو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المولد والكعبي النسب، صاحب المقالات المشهورة، توفّي سنة ٣١٧، وإليه تنتسب مسألة إنكار المباحات، فراجعز وفي نسخة: «أبو القاسم البلخي»، وعليه فهو أبو القاسم بن أبي محمد بن أبي القاسم البلخي الأشعري العقيدة المتكلّم النحوي صاحب كتاب الاختيار وغيره، والظاهر من المحتملات الثالث كما هو واضح لدى التأمّل. (شهاب الدين)

سواء كانوا أشاعرة أو ماتريديّة أو كرامية أو معتزلة أو ظاهرية أو من أصحاب الحديث، ولهذا كلّه يصرح باسم الأشاعرة عند ذكر ما يخصّهم، وكلامه في الفصل الآتي المتّصل بما نحن فيه نصّ في إرادته لما ذكرناه حيث قال: «**وذهب أبو هاشم من الجمهور وأتباعه.. إلخ**»،[١] فإنّ أبا هاشم من المعتزلة دون الأشاعرة كما اعترف به الناصب هناك أيضاً، مع أنّ المصنف عدّه من الجمهور، فظهر أنّ ما ذكره الناصب من أنّ المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب إلّا على الأشاعرة كذب وافتراء جرياً على عادته، ولعلّه زعم أنّ في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيماً لهم كما يُفهم من افتخاره بكثرة أصحابه وكونهم السواد الأعظم، فتمنّى أن يكون ذلك مخصوصاً بهم دون أن يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف أهل السنّة، وأنت خبير بأنه لا خير في كثير، مع أنّ أتباع الحنفيّة والماتريديّة من أهل السنّة أكثر من أتباع الأشاعرة، على أن جزم الناصب هاهنا بأنّ المراد بالجمهور الأشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الإمامة عند إيراد المصنّف الآية السابقة من الآيات الواردة في شأن أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال: «**لا نعرف هذا الجمهور**».

وأمّا ما ذكره من أنّ «**القول بعدم قدرة الله تعالى على أن يخلق فينا علماً ضرورياً مذهب جماعة مجهولين، ولم أعرف من نقله سوى هذا الرجل.. إلخ**»، فيدلّ على قلّة معرفته بمذاهب العلماء، فإنّ هذا ممّا نقله الحضرة النصيريّة قدس سره[٢] في قواعد العقائد، وأوضحه تلميذه السيد الفاضل ركن الدين الجرجاني[٣] في شرحه له، ويُشعر به كلام

---

(١) نهج الحق ص٥٤، ويأتي نقل تمام عبارته – أعلى الله مقامه – في الصحيفة ١٣٩.

(٢) يعني به الشيخ نصير الدين الطوسي. (المصطفوي)

(٣) هو العلّامة المحقّق، السيّد ركن الدين محمّد بن علي بن محمّد الجرجاني، من معاصري مولانا العلامة الحلّي، له كتب ☜

أبي هاشم أيضاً في مسألة وضع الألفاظ، حيث استدلّ على كون اللغات اصطلاحية بأنّها لو كانت توقيفيّة لكان إمّا بالعلم الضروري بأنّه تعالى وضع تلك الألفاظ لمعانيها أو لا، والأوّل إمّا أن يكون ذلك العلم خلقه في عاقل أو غيره، والأوّل باطل، وإلّا لزم أن يكون العلم به تعالى ضرورياً إذ العلم بأنّه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف، لكنّ التالي باطل، وإلّا لبطل التكليف، لكن قد ثبت وجوب التكليف على كلّ عاقل، والثاني باطل لامتناع أن يخلق في غير العاقل علماً ضرورياً بالألفاظ ومناسباتها وتراكيبها العجيبة، وأمّا الثاني وهو أن لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل أيضاً، و إلّا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعاً بإزاء معناه إلى طريق، ونقل الكلام إليه فإمّا أن يتسلسل أو ينتهي إلى الاصطلاح، كذا في النهاية[1] للمصنّف قدّس سرّه، وقد أشار إليه ابن الحاجب[2] في بحث اللغات من مختصره، وفصّله الفاضل الأبهري[3] في حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية.

وغاية الأمر أنّه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسألة ونحوها ممّا يتوقف تصوّر طرفي الحكم فيها على العلم به تعالى، لا عدم القدرة على الخلق العلم الضروري مطلقاً، ثمّ لا يخفى أنّ الجواب عن[4] كلّ من المذاهب الأربعة

نفيسة كشرح قواعد العقائد لأستاذه الطوسي، وشرح النافع للمحقّق الحلّي، وغيرهما. (شهاب الدين)

(١) أي نهاية المرام في علم الكلام، انظر الذريعة ج٢٤ ص٤٠٧. (المصطفوي)

(٢) هو الشيخ عثمان بن عمر جمال الدين المالكي، المشتهر بابن الحاجب، المتوفّى سنة ٦٤٦، له تآليف وتصانيف شهيرة في النحو والصرف والأصول واللغة كالكافية والشافية والمختصر وشرح المفصل وغيرها. (شهاب الدين)

(٣) هو الشيخ مفضّل أو الفضل بن عمر أثير الدين الأبهري المسكن السمرقندي الأصل، المتوفّى سنة ٦٦٣ على احتمال، وله كتب كرسالة إيساغوجي في الكلّيّات الخمس وغيرها. (شهاب الدين)

(٤) في إحدى النسخ المُعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: على. (المصطفوي)

التي ذكرها المصنّف هاهنا شيء واحد، وهو أنّ الغلط لهؤلاء إنّما نشأ من توهّم أنّ القدرة تستلزم الوقوع، وهو وهم فاسد، فإنّه ليس كلّ ما تعلقت القدرة به وجب وقوعه، فإنّا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح، ولا يقع منّا ونحن الضعفاء، فكيف بالقادر الحكيم؟ بل قدرته تعالى ثمّة متعلّقة بكلّ ما هو ممكن من حيث ذاته وإن امتنع وقوعه من حيث الحكمة، فهو تعالى قادر على هذه الأشياء لإمكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة، لأنّ الامتناع الغيري لا ينافي الإمكان الذاتي وامتناعها ليس ذاتيّاً، فصحّ تعلّق القدرة بها، وهاهنا أجوبة مخصوصة بكلّ من المذاهب الأربعة مذكورة في كتب أصحابنا وفي كتب الجمهور، فليُطالع ثمّة.

[١٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث الثاني في أنّه تعالى مخالف لغيره بذاته.

العقل والسمع تطابقا على عدم ما يشبهه تعالى، فيكون مخالفاً لجميع الأشياء بنفس حقيقته، وذهب أبو هاشم من الجمهور وأتباعه إلى أنّه يخالف ما عداه بصفة الإلهيّة، وأنّ ذاته مساوية لغيره من الذوات، وقد كابر الضرورة هاهنا الحاكمة بأنّ الأشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه، فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيرها من الذوات لساواها في اللوازم،[١] فيكون القدم أو الحدوث أو التجرّد أو[٢] المقارنة إلى غير ذلك من اللوازم مشتركاً بينها وبين الله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، ثمّ إنّهم ذهبوا مذهباً غريباً عجيباً، وهو أنّ هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة، وهذا كلام[٣] غير معقول في غاية السفسطة[٤]»،[٥] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّ ذاته تعالى مخالف لسائرالذوات، والمخالفة بينه وبيننا لذاته المخصوص، لا لأمر زائد عليه، وهكذا ذهب إلى أنّ المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنّما هو بالذات، وليس بين الحقائق اشتراك إلّا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقوّمة، وقال قدماء المتكلّمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة، وإنّما يمتاز عن

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: «ذاته تعالى متساوية لغيرها من الذوات لمساوتها في اللوازم»، وفي المطبوع من النهج: «ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم». (المصطفوي)

(٢) وردت كلمة «أو» محلّ واو العطف في هذه المواضع الثلاثة من الطبعة المرعشيّة، فالعبارة فيه: «فيكون القدم أو الحدوث أو التجرّد أو المقارنة إلى غير ذلك»، والمثبت هو ما في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) كلمة كلام معرّفة بألف ولام في الطبعة المرعشيّة، والمثبت هو ما في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: في غاية السقوط. (المصطفوي)

(٥) نهج الحق ص٥٤.

سائر الذوات بأحوال أمور أربعة، الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامّة، وأمّا عند أبي هاشم، فإنّه يمتاز عمّا عداها من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة تسمّى بالإلهيّة، وهذا مذهب أبي هاشم وهو من المعتزلة».

أقول:

لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئاً سوى إظهار أنّ أبا هاشم من المعتزلة، فنقول: نعم، هو من المعتزلة، ومن الجمهور المخالفين للإماميّة في مسألة الإمامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الأمّة، وما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل، فهم وأهل السنّة في ذلك سواء، والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر، والإسلام لا يدفع المساواة حقيقة، [فـ]ـتأمّل، على أنّه يجوز أن يكون مراد المصنّف من قوله أتباعه، أي أتباع أبي هاشم في هذه المسألة سائر المثبتين للحال، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلّاني[1] وأبو المعالي الجويني[2] من الأشاعرة، فإنّ ظاهر كلام شارح المواقف حيث أشار إلى القول بالمخالفة بقوله: «**وإليه ذهب نفاة الأحوال.. إلخ**»[3] يدلّ على أن سائر المثبتين قائلون بالمماثلة، فقد شارك بعض الأشاعرة مع المعتزلة في هذه المسألة أيضا، [فـ]ـتدبّر.

(١) هو المحقّق الشيخ أبو بكر محمد بن طيب القاضي الباقلّاني الأشعري، من مشاهير علماء الجمهور، توفيّ سنة ٤٠٣ ببغداد وقبره بها. (شهاب الدين)

(٢) هو إمام الحرمين الجويني الذي مرّت ترجمته منّا سابقاً. (شهاب الدين)

(٣) شرح المواقف ج٨ ص١٤، والواو في أوّل العبارة ليست موجودة في المصدر. (المصطفوي)

[١٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث الثالث في أنّه تعالى ليس بجسم.

أطبق العقلاء على ذلك إلّا أهل الظاهر كداود[1] والحنابلة كلهم، فإنّهم قالوا أنّ الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة أشبار بشبره، وأنه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار، وينادي إلى الصباح: هل من تائب؟ هل من مستغفر؟ وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها، والسبب في ذلك قلّة تمييزهم[2] وعدم تفطّنهم بالمناقضات[3] التي تلزمهم وإنكار الضروريات التي تبطل مقالتهم، فإنّ الضرورة قاضية بأنّ كل جسم لا ينفكّ عن الحركة والسكون، وقد ثبت في علم الكلام أنّهما حادثان، والضرورة قاضية [بـ]ـأنّ[4] من لا ينفكّ عن المحدث فإنّه يكون محدثاً، فيلزم حدوث الله تعالى، والضرورة الثانية[5] قاضية بأنّ كل محدث مفتقر إلى محدث، فيكون واجب الوجود مفتقراً إلى مؤثّر، ويكون ممكناً فلا يكون واجباً، وقد فُرض أنّه واجب،[6] هذا خُلف.

وقد تمادى[7] أكثرهم فقال أنّه تعالى يجوز عليه المصافحة، وأنّ المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا، وقال داود: «اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عمّا وراء ذلك»، وقال أنّ معبوده جسم ذو

---

(١) هو داود بن علي الإصبهاني، إمام الظاهرية، ومثله في المصير إلى جواز تجسمه تعالى ورؤيته داود الجواربي الذي أثبت الأعضاء والحركة والسكون له تعالى، وكان يقول: «سلوني عن شرح سائر أعضائه تعالى ما عدى شرح فرجه ولحيته!»، هكذا في رسالة اعتقادات المسلمين للفخر الدين الرازي وغيرها. (شهاب الدين).

(٢) في الطبعة المرعشيّة: تميّزهم. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: بالمناقضة. (المصطفوي)

(٤) الباء ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) هذه الكلمة في المطبوع من النهج فقط. (المصطفوي)

(٦) في الطبعة المرعشيّة: وقد فُرض واجباً. (المصطفوي)

(٧) هذا هو المثبت في الطبعة المرعشيّة والمطبوع من النهج، ولكن في نسخة من النسخ المُعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: تمارى. (المصطفوي)

لحم ودم وجوارح وأعضاء، وأنّه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لـمّا اشتكت عيناه.

فليُنصف العاقل المقلّد من نفسه، هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء؟[1] وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الرديّة[2] والاعتقادات الفاسدة؟ وهل تثق النفس بإصابة هؤلاء في شيء البتّة!»،[3] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: ما ذكره من مذهب المشبّهة والمجسّمة، وهم على الباطل، وليسوا من الأشاعرة وأهل السنّة والجماعة، وأمّا ما نسبه إلى الحنابلة، فهو افتراء عليهم، فإنّ مذهب الإمام أحمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل، وتوكيل العلم إلى الله تعالى، ولأهل السنّة والجماعة هاهنا طريقان، أحدهما ترك التأويل وهو ما اختاره أحمد بن حنبل، وتوكيل العلم إلى الله تعالى كما قال الله تعالى: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾، فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى، لا أنّهم يقولون بالجسميّة المشاركة للأجسام كما ذهب إليه المشبّهة، فلم لا يجوز تقليد هؤلاء؟ وأيّ فساد يلزم من هذا الطريق؟ مع أنّ نصّ القرآن يوافقهم في توكيل العلم إلى الله تعالى، وما ذكره من الطامّات والترّهات، فليس من مذهب أهل الحق، والرجل معتاد بالطامّات»، انتهى.

أقول:

قد نسب في المواقف القول بالجسميّة إلى مقاتل بن سليمان[4] والكراميّة وغيرهم،

---

(١) في المطبوع من النهج: هل يجوز له تقليد هؤلاء في شيء؟ (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: المقالات الكاذبة. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٥٥-٥٦.

(٤) هو مقاتل بن سليمان بن زيد الرازي الخراساني البلخي القارئ المفسّر الراوي العامّي، كان من أصحاب الباقرين عليهما السلام، وله تفسير كبير يُنقل عنه في كتب التفسير ونواسخ القرآن وغيرهما، توفّي سنة ١٥٠، والشافعي كان يقول: «الناس

وسيعترف الناصب بهذا فيما سيجيء من مسألة عدم كونه تعالى في جهة، ولا ريب في أنّ الكراميّة ومقاتل من أهل السنّة، وقد صرّح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل أنّ:

«مضر[١] وكهمس[٢] وأحمد الهجيمي،[٣] وغيرهم من أهل السنّة قالوا: معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض.. إلخ»[٤].

ثمّ قال:

«أمّا مشبّهة الحشويّة[٥] من أصحاب الحديث، فحكى الأشعري عن محمّد بن عيسى أنّه حكى عن مضر وكهمس وأحمد الهجيمي أنّهم أجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة.. إلخ»،[٦]

في التفسير مرتزقة مقاتل». (شهاب الدين)

(١) هو مضر بن محمّد بن عبيد، صاحب الغرائب والعجائب في مرويّاته، ضعّفه الدارقطني وغيره، وله مقالات منكرة، وكذا سميّه مضر بن نوح السلمي. (شهاب الدين)

(٢) هو كهمس بن منهال، أبو عثمان السدوسي البصري اللؤلؤي، الراوي عن ابن عروبة. (شهاب الدين)

(٣) هو أحمد بن عطاء الهجيمي البصري القدري المشهور. (شهاب الدين)

(٤) الملل والنحل ج١ ص١٠٥.

(٥) هنا ثلاثة تعليقات:

❖ اختُلف في الحشويّة، فقيل بإسكان الشين، لأنّ منهم المجسّمة، والمجسّمة محشوة، والمشهور أنّه بفتحها، نسبة إلى الحشاء، لأنّهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فوجد في كلامهم «روياً»، فقال: «رووا هؤلاء حشاء الحلقة»، أي جانبها، والجانب يسمّى حشاءً، ومنه الأحشاء لجوانب البطن، كذا في شرح منهاج الأصول للأسنوي المصري. (المؤلّف).

❖ أقول: كلمة «رويا» اسميّة وقعت مفعولة لقوله «وجد». والمراد أنّ الحسن رآى قوماً في حلقته يستندون في كلّ شيء من العقليات والسمعيات برواية «رويت»، ولو لم تكن واجدة لشرائط الصحة. (شهاب الدين).

❖ أظنّ أنّ هنالك غلطاً في هذا الموضع من الطبعة المرعشيّة، وأنّ «رووا» تصحيف «رُدّوا» بصيغة الأمر، وقد ورد نحو ذلك في شرح أصول ابن الحاجب للسبكي، فراجع. (المصطفوي)

(٦) الملل والنحل ج١ ص١٠٥.

ولا ريب أنّ أصحاب الحديث إنّما يطلق عندهم على سلف أهل السنّة، ويُعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر أنّ الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات، فإنكار الناصب بارد.

وأمّا ما ذكره من أنّ مذهب أحمد بن حنبل ليس كذلك، ففيه أنّه كذلك بشهادة إمامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي:

«إنّ أحمد بن حنبل كان في نهاية الإنكار للمتكلمين في التنزيه، ولـمّا كان في غاية المحبّة للشافعي ادّعت المشبّهة أنّه كان على مذهبهم»، انتهى-

ولو سُلِّمـ[ـت] براءة أحمد عن التشبيه، فنقول: إنّ المصنف لم يقل أنّ أحمد بن حنبل قال بالتشبيه، وإنّما نسب ذلك إلى الحنابلة، وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون إمامهم قائلاً به حتى يلزم من عدم كون أحمد قائلاً بالتشبيه أن تكون نسبة التشبيه إلى أصحابه كلّاً أو بعضاً افتراءً كما زعمه الناصب، ألا ترى أنّ الشيخ الأشعري قائل بأن وجود كلّ شيء عين ذاته؟ مع أنّ الأشاعرة بأجمعهم مخالفون له في هذا كما صرّح به الشارح الجديد للتجريد في أوائل كتابه، وكذا أصحاب أبي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفروعيّة حتى أنّ الفتوى قد تقرّر بينهم على ما خالفوه فيه.

ثمّ لا يخفى أنّ الناصب لم يذكر الطريق الثاني لأهل السنّة، ولعلّه تفطنّ بأنّ فيه ما لا يمكنه التفصّي عنه، وهذا في قوّة الاعتراف بما ذكره المصنّف، فيكون ما ذكره الناصب تطويلاً بلا طائل، وإطلاق إنّما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدّي إلى طائل، ولا يرجع إلى حاصل كما لا يخفى.

[١٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث الرابع في أنّه تعالى ليس في جهة.

العقلاء كافّة على ذلك خلافاً للكراميّة حيث قالوا أنّه تعالى في جهة الفوق،[١] ولم يعلموا أنّ الضرورة قضت بأنّ كلّ ما هو في جهة، فإمّا أن يكون لابثاً فيها أو متحرّكاً عنها، فهو إذن لا ينفكّ عن الحوادث، وكلّ ما لا ينفكّ عن الحوادث فهو حادث على ما تقدّم»،[٢] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: هذا القول من الكراميّة لأنّهم من جملة من يقول أنّه جسم، ولكن قالوا: غرضنا من الجسم أنّه موجود، لا أنّه متّصفٌ بصفات الأجسام، فعلى هذا لا نزاع معهم إلّا في التسمية، ومأخذها التوقيف، ولا توقيف هاهنا، وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسميّة باطل بلا خلاف، لكن جرت العادة في الدعاء بالتوجّه إلى جهة الفوق، وذلك لأنّ البركات الإلهيّة إنّما تنزل من السماء إلى الأرض، وقد جاء في الحديث: أنّ امرأة بكماء أُتي بها إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: من إلهك؟ فأشارت إلى السماء، فقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم إيمانها،[٣] وذلك لجريان العادة بالتوجّه إلى السماء عند ذكر الإله، وهذا يمكن أن يكون مبنيّاً على إرادة العلوّ والتفوّق، فيعبّرون عن العلوّ العقلي بالعلوّ الحسّي، فإن أراد الكراميّة هذا المعنى فهو صحيح، وإن أرادوا ما يلزم الأجسام من الكون في الجهة والحيّز فهو باطل»، انتهى.

أقول:

كأنّ الناصب يريد بقوله: «**هذا القول من الكراميّة**» أنّهم ليسوا من أهل السنّة،

---

(١) وردت كلمة «الفوق» غير معرّفة بألف ولام في المطبوع من النهج: «فوق». (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٥٦-٥٧.

(٣) شرح المواقف ج٢ ص٣٣٩.

وهو مكذوب بما صرّح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل رغماً للناصب.[١]

ثمّ ما ذكره من أنّ الكراميّة من جملة من يقول أنّه تعالى جسم لا يقتضي توجّه اعتراض المصنّف إليهم، بل يقتضي أن يكون هناك جماعة أخرى قائلون بأنّه تعالى حقيقة الجسم، وقد صرّح بوجودهم وأنّهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف، فليكن اعتراض المصنّف متوجّهاً إليهم، وبهذا يظهر أنّ قول الناصب: «**وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسميّة باطل بلا خلاف**» خلف باطل.

وأما ما ذكره من الترديد، فمردود بأنّ الكراميّة أرادوا ما يلزم الجسميّة رغماً لأنفهم وأنف من يتصدّى لإصلاح كلامهم.[٢]

قال صاحب الملل والنحل:

«نصّ أبو عبد الله محمّد بن كرام[٣] على أنّ لمعبوده على العرش استقراراً، وعلى أنّه بجهة فوق ذاتاً، وأطلق عليه اسم الجوهر، وقال في كتابه المسمى بعذاب القبر أنّه أحدي الذات، أحدي الجواهر،[٤] وأنّه مماسّ للعرش من الصفحة[٥] العليا، ويجوز عليه[٦] الانتقال والتحوّل والنزول، ومنهم من قال

(١) وقال ابن تيميّة في شرح الإصبهانيّة: «وقام أيضاً أبو عبدالله محمّد بن كرام بسجستان ونواحيها ينصر مذهب أهل السنّة والجماعة والمثبتة للصفات والقدر وحبّ الصحابة وغير ذلك»، فراجع. (المصطفوي)

(٢) كالفضل بن روزبهان الناصب ومن يحذو حذوه ويقفو أثره من المتأخّرين كالشيخ محمّد زاهد الكوثري، والشيخ محمّد بهجت البيطار الدمشقي، والسيّد محمود شكري الآلوسي، والقصيمي، وجمال الدين القاسمي الدمشقي، وغيرهم من أعلام القوم. (شهاب الدين)

(٣) ليس قوله «محمّد بن كرام» موجوداً في المصدر، وقد أثبتناه لأنّه جاء في الأصل، أي في الطبعة المرعشيّة لإحقاق الحق. (المصطفوي)

(٤) في المصدر: الجوهر. (المصطفوي)

(٥) في المصدر: الصفح. (المصطفوي)

(٦) في المصدر: «وجوّز» محل «ويجوز عليه». (المصطفوي)

أنّه على بعض أجزاء العرش، وقال بعضهم: امتلأ العرش به»[١].

إلى غير ذلك من الخرافات التي نسج الناصب على أسلوبها في هذا الكتاب.

ثم ممّا يجب أن يُنبَّه عليه أنّه خان في نقل الحديث المذكور، فإنّ الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه بـ«أين الله» لا بـ«من إلهك»، لا يُقال أنّه نقل للحديث بالمعنى وهو جايز، لأنّا نقول: اتّحاد المعنى ممنوع لأنّ «أين» سؤال عن المكان، و«من» سؤال عن الماهيّة، ولأنّ الإله شامل للمعبود بالحقّ والباطل، والله اسم خاصّ بذاته تعالى لم يُطلق على غيره، لا في الجاهليّة ولا في الإسلام كما صرّحوا به، [فـ]ـتأمّل.

(١) الملل والنحل ج١ ص١٠٨-١٠٩.

[١٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث الخامس في أنّه تعالى لا يتّحد بغيره.

الضرورة قاضية ببطلان الاتّحاد، فإنّه لا يُعقل صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، وخالف في ذلك جماعة من الصوفيّة من الجمهور، فحكموا بأنّه تعالى يتّحد بأبدان[١] العارفين حتّى تمادى[٢] بعضهم، وقال[٣] أنّه تعالى نفس الوجود وكلّ موجود هو الله تعالى، وهذا عين الكفر والإلحاد، والحمد لله الذي فضّلنا باتّباع أهل البيت دون اتّباع[٤] أهل الأهواء الباطلة»،[٥] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّه تعالى لا يتّحد بغيره لامتناع اتّحاد الاثنين، وأمّا ما نسبه إلى الصوفيّة من القول بالاتّحاد، فإن أراد بهم محقّقي الصوفيّة كأبي يزيد البسطامي[٦] وسهل بن عبد الله التستري[٧] وأبي القاسم الجنيدي البغدادي[٨] والشيخ السهروردي، فهذه[٩] نسبة باطلة وافتراء محض، وحاشاهم

---

(١) في المطبوع من النهج: «مع أبدان» محل «بأبدان». (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: «أنّ» محل «تمادى». (المصطفوي)

(٣) كلمة «قال» ليست مسبوقة بواو في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) ليست هذه الكلمة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) نهج الحق ص٥٧.

(٦) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي، العارف الشهير، توفّي سنة ١٨٠، وكونه من أصحاب الصادق ممّا يكذبه التاريخ. (شهاب الدين)

(٧) هو سهل بن عبد الله بن يونس التستري أبو محمد، العارف المعروف، المتوفّى سنة ٢٧٣ وقيل ٢٨٣، له كتاب تفسير القرآن على مشرب الصوفيّة التأويليّة، وإليه تنتهي طريقة عدّة من العرفاء. (شهاب الدين)

(٨) هو جنيد بن محمّد البغدادي الخزّاز النهاوندي الأصل، المتوفّى سنة ٢٩٨ وقيل سنة ٢٩٧، وإليه تنتهي عدّة من سلاسل الصوفيّة بين العامّة. (شهاب الدين)

(٩) في الطبعة المرعشيّة: «فهذا» محلّ «فهذه»، وظنّي أنّ ذلك اشتباه من النسّاخ أو الطابعين، فليُلتفت إلى ذلك. (المصطفوي)

عن ذلك، بل صرّحوا كلّهم في عقائدهم ببطلان الاتّحاد، فإنّه مناف للعقل والشرع، بل هم أهل محض التوحيد، وحقيقة الإسلام ناشئة من أقوالهم، ظاهرة على أعمالهم وعقائدهم، وهم أهل التوحيد والتمجيد، وفي الحقيقة هم الفرقة الناجيّة، ولهم في مصطلحاتهم عبارات تقصر عنه أفهام غيرهم، وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء، والمراد من الفناء محو العبد صفاته، وهويّته التعينيّة بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق، والبقاء هو تجلّي الربوبيّة على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربّه، وهذه أحوال لا يطّلع عليها إلّا أربابها، ومن سمع شيئاً من مقالاتهم ولم يفهم إرادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتّحاد والحلول، عصمنا الله عن الوقيعة في أوليائه، فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي: «من عادى لي وليّاً فقد آذنته بالحرب».[1]

وأمّا ما نقل عنهم أنّهم يقولون أنّه تعالى نفس الوجود، فهذه مسألة دقيقة لا تصل حوم فهمها أذهان مثل هذا الرجل، وجملتها أنّهم يقولون: لا موجود إلّا الله، ويريدون به أنّ الوجود الحقيقي لله تعالى، لأنّه من ذاته لا من غيره، فهو الموجود في الحقيقة، وكلّ ما كان موجوداً غيره فوجوده من الله تعالى، وهو في حدّ ذاته لا موجود ولا معدوم، لأنّه ممكن، وكلّ ممكن فإنّ نسبة الوجود والعدم إليه على السواء، فوجوده من الله تعالى، فهو موجود بوجود ظلّي هو من ظلال الوجود الحقيقي، فالموجود حقيقة هو الله تعالى، وهذا عين التوحيد وكمال التفريد، فمن نسبهم مع فهمه هذه العقيدة إلى الكفر، فهو الكافر، لأنّه كفّر مسلماً بجهة إسلامه»، انتهى.

(١) في كنز العمال ج١ ص٢٠٤-٢٠٧ عن أبي أمامة: أنّ الله تعالى يقول: «من أهان لي وليّاً فقد بارزني بالعداوة»، الحديث. وأيضاً عن أنس: «قال الله تعالى: من أخاف لي وليّاً فقد بارزني بالمحاربة»، الحديث. وعن عايشة: «قال الله تعالى: من آذى لي وليّاً، فقد استحلّ محاربتي»، الحديث. وعن أنس: «يقول الله تعالى: من أهان لي وليّاً فقد بارزني بالمحاربة». وعن ابن عباس: «يقول الله تبارك وتعالى: من عادى لي وليّاً فقد ناصبني بالمحاربة»، الحديث. (شهاب الدين)

أقول:

قد ردّد الناصب المردود بقوله: «**فإن أراد محقّقي الصوفية كأبي يزيد البسطامي.. إلخ**» ولم يذكر عديله، وهو أن يُراد غير محقّقي الصوفية، وظاهرٌ أنّ تشنيع المصنّف مخصوص بهم، وهم الذين يعتقدهم المصنّف من صوفية الجمهور دون أبي يزيد والجنيد وأشباههم، فإنّهم من الشيعة الخالصة كما حقّقنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين.[1] قال سيّد المتألهين حيدر بن علي العبيدلي الآملي قدّس سرّه[2] في كتابه المسمّى بجامع الأسرار ومنبع الأنوار:

«من شاهد الحق في مظاهره، وشاهد نفسه معها بأنه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع بقاء الاثنينية والغيرية، وصار اتحاديا ملعونا نجسا، وهو مذهب للنصارى وبعض الصوفية لعنهم الله، لكن الصوفية الحقة ما يقولون بالاتحاد: وإن قالوا ما قالوا كذلك، فإنهم يقولون: نحن إذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا إلا قائلين بوجود واحد، فكيف نقول بالاتحاد والحلول

---

(١) في المجلس السادس منه. (المصطفوي)

(٢) هنا تعليقتان:

❖ هو السيّد حيدر بن علي الآملي العبيدلي، الفقيه المحدّث العارف الشيعي المحقّق، المتوفّى في حدود سنة ٨٠٠، له كتب، منها كتاب الكشكول فيما جرى على آل الرسول صلى الله عليه وآله، حسنٌ جدّاً، وكتاب جامع الأسرار، وغيرهما، والعبيدلي نسبة إلى عبيد الله الأعرج ابن الحسين الأصغر ابن الإمام سيّد الساجدين عليه السلام. (شهاب الدين).

❖ أقول: ترجم له مؤلّفنا القاضي الشهيد في المجلس السادس من مجالس المؤمنين مبالغاً في إطراءه والثناء عليه، وقدحه العالم الجليل النبيل مولانا السيّد دلدار علي الهندي أعلى الله درجاته، وذلك في كتابه الشهاب الثاقب الذي صنّفه في ردّ الصوفيّة، كما نقله السيّد إعجاز حسين رحمه الله في كشف الحجب والأستار ص١٥١ بقوله: «جامع الأسرار ومنبع الأنوار، لحيدر بن علي العبيدي الحسيني، الصوفي كما صرّح به آية الله في العالمين أعلى الله ذكره في أعلى علّيّن في الشهاب الثاقب، وقال أنّه اختار القول بوحدة الوجود، وأنا منه بريء، وهو ليس من علمائنا الذين يُرجع إليهم ويُعتمد عليهم». (المصطفوي)

وأنهما مبنيان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك» انتهى.

وبالجملة هاهنا جماعة من المتصوّفة القائلين بالاتّحاد والحلول كما ذكره المصنّف ﷺ، وقد وقع التصريح بذلك أيضاً في المواقف وشرحه، حيث قال:

«المخالف في هذين الأصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث، الأولى النصارى وضبط مذهبهم إلى أن قال، الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد، و الضبط ما ذكرناه في قول النصارى، والكل باطل، ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول: لا حلول ولا اتحاد، إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها: بل نقول ليس في الدار غيره ديار: وهذا العذر أشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم، إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترء على القول بها عاقل ولا مميز له أدنى تمييز»، انتهى.

وقد ظهر بهذا أيضاً أنّه ليس منشأ ما ذكره المصنف عدم اطّلاعه على مصطلحات الصوفيّة الحقّة، كيف وقد حقّق في مصنفاته موافقاً لغيره من المتألّهين أنّ الوجود حقيقة الله تعالى ووجودات الممكنات إنّما هي انتسابها إليه، فيقولون: قولنا زيد موجود بمنزلة قولنا ماء مشمّس.

وأمّا ما قيل أنّ الكلّي الطبيعي موجود عند الصوفيّة وغيرهم من محقّقي الحكماء والمتكلّمين، والوجود المطلق الكلّي عين الواجب عندهم، والممكنات المشاهدة تعيّنات له، فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود؛ فمستبعدٌ من وجهين في نظر العقل، أحدهما حصول الموجودات الكثيرة بسبب عروض التعيّنات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة، وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الأمر، ووجود الكلي الطبيعي لو سُلِّم إنّما يفيد في دفع الاستبعاد الأوّل دون الثاني، [فـ]ـتأمّل.

وأمّا ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من أنّ نسبة الوجود والعدم إلى

الممكن على السواء، فهو ممّا يقوله الظاهريّون من المتكلّمين أيضاً، ولا يلزم من ذلك ما فرّعه الناصب عليه من أن لا يكون للممكن وجود حقيقي، وإلّا لزم أن يكون كلّ أمر استفاد شيئاً من غيره غير متّصف حقيقة بذلك الشيء، فيلزم أن لا تكون الناريّة الحاصلة في الأجزاء الدخّانيّة الشهابيّة الصاعدة إلى كرة النار ناراً حقيقة لاستواء تلك الأجزاء إلى وجود الناريّة وعدمها، فتدبّر.

[١٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث السادس في أنّه تعالى لا يحلّ في غيره.

من المعلوم القطعي أنّ الحال مفتقر إلى المحل، والضرورة قضت بأنّ كلّ مفتقرٍ إلى الغير ممكن، فلو كان الله تعالى حالّاً في غيره لزم إمكانه فلا يكون واجباً، هذا خُلفٌ.

وخالفت الصوفيَّة من الجمهور في ذلك، وجوَّزوا عليه الحلول في أبدان العارفين، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

فانظر إلى هؤلاء المشايخ الذين يتبرّكون بمشاهدهم[1]، كيف اعتقادهم في ربّهم وتجويزهم عليه تارةً الحلول وأخرى الاتحاد، وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء،[2] وقد عاب الله تعالى على الجاهلية

---

(١) هكذا في الطبعة المرعشيّة وفي المطبوع من النهج، ولكن في نسخة خطيّة من النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيَّة: بمشاهدتهم. (المصطفوي)

(٢) وشيوع هذه المناكير محسوسٌ لمن شاهد حلقات الصوفيّة القادريّة والرفاعيّة والبدويّة والمولويّة والشاذليّة والجلاليّة، وإن شئت الاطلاع على ذلك من قريب، فراجع كتاب بديع الزمان الخراساني في ترجمة المولوي صاحب المثنوي فترى فيه الصور الفوترغرافيّة المتّخذة من مجالس الصوفيّة في قونية وغيرها، ورأيت عدّة نوادي لهم تُنشد فيها هذه الأبيات، وقائلها الشيخ أبو الحسن علي الشاذلي قطب السلسلة الشاذليّة المتوفّى سنة ٨٢٨، وهي هذه:

مـــن ذاق طعـــم شراب القـــوم يدريـــه ... ومـــن دراهُ غـــداً بـــالروح يشريـــه

ولـــو تعـــوَّض أرواحـــاً وجـــاد بهـــا ... في كـــلِّ طرفـــة عـــينٍ لا يســـاويه

وذو الصـــبابة لـــو يُســـقى عـــلى عـــدد ... الأنفـــاس والكـــون كأســـاً لـــيس يرويـــه

إلى آخرها.

وعندي أنّ مصيبة الصوفيَّة على الإسلام من أعظم المصائب، تهدّمت بها أركانه وانثلمت بنيانه، وظهر لي بعد الفحص الأكيد والتجوّل في مضامير كلماتهم والوقوف على خبايا مطالبهم والعثور على مجذياتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقهم أنّ الداء سرى إلى الدين من رهبة النصارى، فتلقّاه جمعٌ من العامّة كالحسن البصري والشبلي ومعروف وطاوس والزهري وجنيد ونحوهم، ثمّ سرى منهم إلى الشيعة حتّى رقى شأنهم وعلت راياتهم بحيث ما أبقوا حجراً على حجر من أساس الدين، أوَّلوا نصوص الكتاب والسنَّة وخالفوا الأحكام الفطريَّة العقليَّة، والتزموا بوحدة الوجود بل الموجود، وأخذ ☜

الوجهة في العبادة، والمداومة على الأوراد المشحونة بالكفر والأباطيل التي لفَّقتها رؤسائهم، والتزامهم بما يسمُّونه بالذكر الخفي القلبي شارعاً من يمين القلب خاتماً بيساره معبِّراً عنه بالسفر من الحقِّ إلى الخلق تارة، والتنزُّل من القوس الصعودي إلى النزولي أخرى، وبالعكس معبِّراً عنه بالسفر من الخلق إلى الحق والعروج من القوس النزولي إلى السعودي أخرى، فيا لله من هذه الطامَّات، فأسروا ترَّهاتهم إلى الفقه أيضاً في مبحث النيَّة وغيره، ورأيت بعض مرشديهم يتلو أشعار المغربي العارف من ديوانه ويبكي ويعتني به كالاعتناء بآيات الكتاب الكريم! فتُعساً لقوم تركوا القرآن الشريف وأدعية الصحيفة الكاملة زبور آل محمّد ﷺ وكلمات موالينا وساداتنا الأئمّة ﷺ، واشتغلوا بأمثال ما أومئنا إليها، ورأيت بعض من كان يدَّعي الفضل منهم يجعل بضاعة ترويج مسلكه أمثال ما يُعزى إليهم ﷺ: «لنا مع الله حالات فيها هو نحن ونحن هو»، وما درى المسكين في العلم والتتبُّع والتثبُّت والضبط أنّ كتاب مصباح الشريعة وما يشبهه من الكتب المُودعة فيها أمثال هذه المناكير ممَّا لفَّقتها أيادي المتصوِّفة في الأعصار السالفة وأبقتها لنا تراثاً.

وخلاصة الكلام أنّه آل أمر الصوفيَّة إلى حدٍّ صرفوا المحصّلين عن العلم بقولهم أنّ العلم حجاب وأنّ بنظرة من القطب الكامل يصير الشقيُّ سعيداً بل وليّاً، وبنفحة في وجه المسترشد والمريد أو تفلةٍ في فمه تطيعهُ الأفاعي والعقارب الضارية وتنحلُّ تحت أمره قوانين الطبيعة ونواميس نشأة الكون والفساد، وأنَّ الولاية مقام لا ينافيها ارتكاب الكبائر بل الكفر والزندقة معلَّلين بأنَّه لا محرَّم ولا واجب بعد الوصول والشهود.

ثمَّ إنَّ شيوع التصوُّف وبناء الخانقاهات كان في القرن الرابع حيث أنَّ بعض المرشدين من أهل ذلك القرن لـمَّا رأوا تفنُّن المتكلّمين في العقائد، فاقتبسوا من فلسفة فيثاغورس وتابعيه في الإلهيّات قواعد وانتزعوا من لاهوتيات أهل الكتاب والوثنيين جملاً وألبسوها لباساً إسلامياً فجعلوها علماً مخصوصاً ميّزوه باسم علم التصوّف أو الحقيقة أو الباطن أو الفقر أو الفناء أو الكشف والشهود، وألّفوا وصنّفوا في ذلك كتباً ورسائل، وكان الأمر كذلك إلى أن حلّ القرن الخامس وما يليه من القرون، فقام بعض الدهاة في التصوّف فرأوا مجالاً [و]رحباً وسيعاً لأن يحوزوا بين الجهَّال مقاماً شامخاً كمقام النبوَّة بل الألوهيَّة باسم الولاية والغوثيّة والقطبيّة بدعوى التصرّف في الملكوت بالقوّة القدسيّة فكيف بالناسوت، فوسّعوا فلسفة التصوّف بمقالات مبنيّة على مُزخرف التأويلات والكشف الخيالي والأحلام والأوهام، فألَّفوا الكتب المتظافرة الكثيرة ككتاب التعرّف، والدلالة، والفصوص، وشروحه، والنفحات، والرشحات، والمكاشفات، والإنسان الكامل، والعوارف، والمعارف، والتأويلات، ونحوها من الزبر والأسفار المحشوّة بحكايات مكذوبة وقضايا لا مفهوم لها البتّة حتّى ولا في مخيّلة قائليها كما أنّ قارئيها أو سامعيها لا يتصوّرون لها معنى مطلقاً، وإن كان بعضهم يتظاهر بحالة الفهم، ويقول بأنّ للقوم اصطلاحات لا تُدرك إلّا بالذوق الذي لا يعرفه إلّا من شرب من شرابهم وسكر من دنهم وراحهم فلمّا راج متاعهم وذاع ذكرهم وراق سوقهم تشعّبوا فرقاً وشعوباً وأغفلوا العوام والسفلة بالحديث الموضوع المفترى: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»، وجعل كلّ فرقة منهم لتمييزها عن غيرها علائم ومميّزات بعد اشتراك

☜

الكفار في ذلك، فقال الله تعالى عز من قائل: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾، وأي تغفُّل[١] أبلغ من تغفُّل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار؟ ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُور﴾.

ولقد شاهدت جماعة من الصوفيَّة في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه[٢]، وقد صلَّوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالساً لم يصلِّ، ثم صلَّوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص، فقال: وما حاجة هذا إلى الصلاة وقد وصل؟ أيجوز أن يجعل بينه وبين الله تعالى حجاباً؟ فقلت: لا، فقال: الصلاة حاجب بين العبد والرب! فانظر أيُّها العاقل إلى هؤلاء وعقائدهم في الله تعالى كما تقدَّم، وعبادتهم ما سبق، واعتذارهم في ترك الصلاة بها[٣] مر، ومع ذلك فإنَّهم عندهم الأبدال، فهؤلاء هم أجهل الجهَّال[٤]»، انتهى.[٥]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّه تعالى لا يجوز أن يحلّ في غيره، وذلك لأنّ الحلول هو الحصول على سبيل التبعيّة، وأنّه ينفي الوجوب الذاتي، وأيضاً لو استغنى عن المحلّ بذاته لم يحلّ فيه، وإلّا احتاج إليه لذاته، ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معاً.

الجميع في فتل الشوارب وأخذ الوجهة والتجمّع في حلقات الأذكار، عاملهم الله وجزاهم بما فعلوا في الإسلام.

وأعتذر من إخواني الناظرين عن إطالة الكلام حيث أنّها نفثة مصدور وتنفّس صعداء و شقشقة هدرت، وغصص وآلام وأحزان بدرت، عصمنا الله وإياكم من تسويلات نسجة العرفان وحيكة الفلسفة والتصوف وجعلنا وإياكم ممن أناخ المطيّة بأبواب أهل بيت رسول الله ﷺ ولم يعرف سواهم، آمين آمين. (شهاب الدين)

(١) في المطبوع من النهج: غافل. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: عليه السلام. (المصطفوي)

(٣) الباء في «بها» ليست موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) هكذا في المطبوع من النهج، والمُثبت في الطبعة المرعشيَّة: «الجهلاء» وإن أُشير لموافقة إحدى النسخ الخطيَّة لما في النهج. (المصطفوي)

(٥) نهج الحق ص٥٨-٥٩.

وأمّا ما ذكر أنّ الجمهور من الصوفيّة جوَّزوا عليه الحلول، فقد ذكرنا في الفصل السابق أنّه إن أراد بهذه الصوفيّة مشايخنا المحقِّقين، فإنَّ اعتقاداتهم مشهورة، ومن أراد الاطلاع على حقائق عقائدهم، فليُطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقائد المنسوبة إلى سهل بن عبد الله التستري،(١) وكاعتقادات الشيخ أبي عبد الله محمّد بن الحفيف المشهور بالشيخ الكبير،(٢) وكاعتقادات الشيخ حارث بن الأسد المحاسبي،(٣) وكالتعرُّف للكلاباذي،(٤) والرسالة للقشيري،(٥) وكالعقائد للشيخ ضياء الدين أبي النجيب السهروردي،(٦) وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي،(٧)

---

(١) هو أبو محمّد، سهل بن عبد الله بن يونس التستري، من أكابر الصوفيّة ورؤساء بعض سلاسلهم، توفّي سنة ٢٧٣ وقيل ٢٨٣ في بلدة [الـ]ـبصرة، وله كلمات وأوراد لدى القوم تُحكى في نواديهم وتُذكر في كتبهم، ولسهل تآليف وتصانيف، منها كتاب تفسير القرآن على مذاق الصوفيّة والعرفاء. (شهاب الدين)

(٢) هو أبو الحسين أو أبو عبد الله محمّد بن حفيف بن اسفكشاد الشيرازي، العارف الشهير الذي يُذكر اسمه في سلاسل الصوفيّة، توفّي بشيراز في الليلة الثالثة من رمضان سنة ٣٧١. (المصطفوي)

(٣) هو الحارث بن أسد، أبو عبد الله المحاسبي البغدادي، الصوفي الشهير، المبغض للشيعة، روى عنه الجنيد وغيره، مات سنة ٢٤٣ كما في خلاصة الخزرجي، وللمحاسبي تصانيف كثيرة في التصوُّف والردّ على المعتزلة. (شهاب الدين)

(٤) هو أبو نصر أحمد بن محمد بن الحسين البخاري الكلاباذي، المحدِّث الحافظ الصوفي، المتوفّى سنة ٣٠٧، له تآليف كثيرة في الرجال والحديث والتصوُّف، فمن آثاره رجال البخاري، ورجال مسلم، وكتاب التعرُّف في علم التصوُّف، ثمّ إنّ الكلاباذي نسبةٌ إلى كلاباذ، وهي محلّة من بخارى. (المصطفوي)

(٥) هو الشيخ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري النيشابوري، المتوفّى سنة ٤٦٥، من أكابر الصوفيَّة وأعاظمهم، الدائر السائر اسمه في ألسنة القوم وكتبهم، وكان شديد التعصُّب في الأشعريَّة، وله ردود ومقالات في الردّ على المعتزلة، ومن كتبه الرسالة القشيريّة المعروفة في التصوّف، وكتاب تفسير القرآن، وكتاب الدلالة والإشارة في التصوُّف. (المصطفوي)

(٦) هو الشيخ أبو النجيب ضياء الدين عبد القادر بن عبد الله السهروردي الصدِّيقي العارف الصوفي المشهور، المتوفّى سنة ٥٦٣، وإليه تنتهي السلسلة السهرورديَّة من الصوفيَّة، له تآليف وآثار، منها كتاب آداب المريدين، وقبره ببلدة بغداد. (شهاب الدين)

(٧) هو الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن عبد الله بن محمَّد الفرشي السهروردي البغدادي المتوفّى سنة ٦٢٣ ببغداد، وقبره بمقبرة الورديَّة من مقابر بغداد، وكان من كبار الصوفيَّة ورؤساء سلاسلهم، أخذ التصوُّف عن عمّه

لتظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنّة، وما بالغوا فيه من نفي الحلول والاتّحاد.

وأمّا ما ذكره من أنّ عبادتهم الرقص والتصفيق، فوالله إنه أراد أن يفضح فافتضح، فإذا لم يكن المشايخ الصوفيّة من أهل العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الأوقات بوظائف الطاعات وترك اللذّات والأعراض عن المشتهيات، فمن هو قادر على أن يعدّ نفسه من أهل الطاعات بالنسبة إليهم؟ نعم، هذا الرجل الطامّاتي الذي يصنّف الكتاب، و يردُّ على أهل الحق، ويبالغ في إنكار العلماء والأولياء طلباً لرضى السلطان محمد خدابنده ليعطيه إدراراً ويفيض عليه مدراراً فله أن لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات، كما نُقل أنّ أبا يزيد البسطامي رضي الله عنه ترك شرب الماء سنة تأديباً لنفسه حيث دعته إلى شيء من اللذّات، شاهت وجوه المنكرين، وكلّت ألسنتهم وعميت أبصارهم.

وأمّا ما ذكر أن الله تعالى عاب على أهل الجاهليّة بالتصديَّة، فما أجهله بالتفسير وأسباب نزول القرآن، وقد ذُكر أنَّ طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمكاء والتصديَّة عند البيت ليوسوسوا عليه صلواته، فأنزل الله هذه الآية، وقد أحلَّ الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة، منه الختان والعرس والأملاك وأيّام العيد، والسماع الذي يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلّها من الشرع،[1] ولهم فيها آداب وأحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم.

ثمّ ما نقل من قول واحد من القلندريَّة الفسقة الذين يزورون مشهد مولانا الحسين أيّام الموسم والزيارة، جعله مستنداً للردّ على كبائر المشايخ المحقّقين المشهورين، فيا للعجب انسلّ إلى الناس من كل حدب من حال هذا الرجل الطامّاتي أنّه لم ينظر إلى كتاب عوارف المعارف والرسالة القشيرية

نجيب الدين وعن غيره، وتآليفه كثيرة وأكثرها في التصوُّف، منها عوارف المعارف، ومنها أعلام الهدى وعقيدة أهل التقى، وغيرهما. (المصطفوي)

(١) تبّاً ثمَّ تبّاً لهذا الرجل، هل المزامير والدفوف والدواري ذوات الحلق ورقص المردان الحسان الوجوه وضرب السكاكين ومضغ الزجاج وفتل الشوارب وحلق اللحى وشرب البنج والأفيون ونحوها من المناكير المنطبقة على كلٍّ منها عناوين عديدة من المحرَّمات التي ردع عنها الشرع الشريف موافقة له؟! أفٍّ لقومٍ كان عالمهم مثل هذا الرجل الناصبي الصوفي المعاند. (شهاب الدين)

ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات ودقائق الآداب الذي لا يشقُّ أحد من الفقهاء من أهل جميع المذاهب غبارهم في رعاية دقائق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمالاتهم، ويجعل قول قلندر فاسق فسيق سنداً في جرحهم وإنكارهم، وهذا غاية التعصُّب والخروج عن قواعد الإسلام، نعوذ بالله من عقائده الفاسدة الكاسدة»، انتهى.

أقول:

قد بيَّنّا قبيل ذلك أنّ ههنا جماعة من المتصوّفة القائلين بالحلول، وكلام المصنّف فيهم، ويدلّ عليه من أشعارهم أيضاً قولهم (شعر):

أنـــا مـــن أهـــوى ومـــن أهـــوى أنـــا
نحـــــنُ روحـــــان حللنـــــا بـــــدناً

وهكذا الكلام في إنكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق، فإنّ الكلام في متأخّري المتصوّفة من النقشبنديّة وأمثالهم،[1] لا في قدماء الصوفيّة الحقّة[2] ومن يحذو حذوهم، فإنّ حالهم وأقوالهم خالٍ عن الغناء والتصفيق ونحوهما، ولو ذكر بعض المتأخّرين منهم ما يدلّ على عدم إباحة شيء من ذلك فكذب أو محمول على التقيّة من أرباب الحديث والمتصوّفة من أهل السنّة الذين يبالغون في حلّ الغناء ونحوه.

وأمّا ما ذكره من أنّه «**إذا لم يكن المشايخ الصوفيَّة من أهل العبادات مع جهدهم في**

(١) النقشبنديَّة سلسلة من سلاسل الصوفيَّة، رئيسهم العارف خواجة محمد النقشبند، بهاء الدين البخاري، المتوفّى سنة ٧٩١ وقيل ٧٩٠، وله كتاب دليل العاشقين، كَثُر مريدوه وتابعوه، وهم إلى الآن كذلك، وكان من مشاهيرهم في هذه الأواخر العارف الشهير الشيخ داود النقشبندي، وكان منهم الشيخ عبد السلام السنندجي الأصل النقشبندي، من مشايخنا في رواية صحاحهم. (شهاب الدين)

(٢) يا ليت شعري، كيف يجتمع التصوُّف مع الحق؟! أهل يجتمع القول بوحدة الوجود والوجهة والبدع في العبادات والأوراد مع الحق؟! وأرجو من الناظر المنصف أن يقضي بالحق و يسلك مهيع العدل ويأخذ بشرع الإنصاف. (شهاب الدين)

العبادة وتعمير الأوقات بوظائف الطاعات وترك اللذّات.. إلخ» ففيه أنّ الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تُعرف بمجرد الجهد في العبادات وإقامة الطاعات وترك اللذّات، فإنّ كثيراً من الناس قد يترك الدنيا للدنيا، فيترك اللذّات والشهوات لحبّ الرياسة والشيخوخة، وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس، كما أشار إليه العارف عامر البصري[١] في قصيدته التائيّة بقوله (شعر):

و منهم أخو الطامات حليفُ[٢] تصوّفٍ يـنمس[٣] تلبيساً بصمت وخلوة

يقول لقد نلنا بكشف سرائراً بحالاتنا لاقال فيها بلفظة

أراذل خدّاعون زرقاً بخرقة و سجادة مرقوعة بسبحة

وقال ركن الدين الصائن[٤] بالفارسيّة:

اگرچه طاعت این شیخکان سالوس است

كه جوش و ولوله در جان انس و جان انداخت

ولی به كعبه كه گر جبرئیل طاعت شان

به منجنیق تواند بر آسمان انداخت

(١) لعلَّ المراد به عامر بن عبد الله البصري الماجن الأديب النحوي الشاعر. (شهاب الدين)

(٢) في إحدى النسخ الخطيَّة: جلف. (المصطفوي)

(٣) أي يلبِّس. (شهاب الدين)

(٤) ترجم له الميرزا رضا قلي خان النوري المتخلّص بهدايت في كتابه الموسوم برياض العارفين، وذكر له هذين البيتين، وقد أحال التفصيل إلى كتاب مجالس المؤمنين للقاضي الشهيد مؤلّف هذا الكتاب، حيث أنّه ترجم هناك في المجلس السادس للشاعر المُشار إليه. (المصطفوي)

وقال العارف الشيرازي:[1]

نقد صوفى نه همه صافى و بى غش باشد
اى بسا خرقه كه مستوجب آتش باشد

خوش بود گر محک تجربه آيد به ميان
اى بسا خرقه كه مستوجب آتش باشد

وبالجملة، لا ينبغي الاغترار بمجرّد رؤية أحد أنّه يكثر من الطاعات ويترك اللذّات بل ينبغي العلم بكونه غير مرائي، وأنّه ممّن جعل هواه تبعاً لأمر الله، وقواه مبذولة في رضاه، كما أشار إليه مولانا علي بن الحسين في جملة ما روى عنه مولانا الرضا عليه السلام، قال: قال علي بن الحسين:

«إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته[2] وهديه[3]، وتماوت في منطقه، وتخاضع في حركاته، فرويداً لا يغرّنّكم، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيّته ومهانته وجبن قلبه، فنصب الدين فخّاً لها، فهو لا يزال يختل[4] الناس بظاهره، فإن تمكّن من حرام اقتحمه، وإذا وجدتموه يعفّ عن المال الحرام، فرويداً لا يغرّنّكم، فإنّ شهوات الخلق مختلفة، فما

---

(١) هو الخواجة الحافظ شمس الدين محمّد الشيرازي، الشاعر الشيعي الشهير الذي يعدّ من مفاخر بلاد العجم لاتّصاف شعره بكل ما يعد منّ محسنات الشعر من الجزالة والسلاسة والرقّة وعلو كعب المضامين وشموخ المعاني، توفّي سنة ٧٩١ وقيل سنة ٧٩٢ وقيل سنة ٧٩٤، وديوان شعره مشهور، وللأفاضل شروح عليه، منها شرح المتألّه السبزواري صاحب المنظومة. (شهاب الدين)

(٢) هكذا جاء في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، ولكنّ المثبت في متن الطبعة هو: «شيمته». (المصطفوي)

(٣) هكذا جاء في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، ولكنّ المثبت في متن الطبعة هو: «هديته». (المصطفوي)

(٤) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «يختل». (المصطفوي)

أكثر من ينبو عن المال الحرام وإن كثر، ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها[1] محرَّماً، فإذا وجدتموه يعفُّ عن ذلك، فرويداً لا يغرّنّكم حتّى تنظروا ما يعقده[2] عقله، فما أكثر من ترك ذلك أجمع، ثمّ لا يرجع إلى عقل متين، فيكون ما يفسده بجهله أكثر ممّا يصلحه بعقله، فإذا وجدتم عقله متيناً، فرويداً لا يغرّنّكم حتّى تنظروا أمع هواه يكون على عقله أو يكون مع عقله على هواه، وكيف محبّته للرياسات الباطلة وزهده فيها، فإنّ في الناس من خسر الدنيا والآخرة، يترك الدنيا للدنيا ويرى أنّ لذة الرياسة الباطلة أفضل من لذّة الأموال والنعم المباحة المحلّلة، فيترك ذلك أجمع طلباً للرياسة حتّى ﴿إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾، فهو يخبط عشواء، يقوده أوّل باطل إلى أبعد غايات الخسارة، ويمدّه ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه، فهو يحلّ ما أحرّم الله ويحرّم ما أحلّ الله، لا يبالي ما فات من دينه إذا سلمت له رياسته التي قد بغى من أجلها، فأولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم وأعدَّ لهم عذاباً مهيناً، ولكنّ الرجل كلّ الرجل نِعْمَ الرجل هو الذي جعل هواهُ تبعاً لأمر الله وقواه مبذولة في رضا الله، يرى الذلّ مع الحقّ أقرب إلى عزّ الأبد من العزّ في الباطل، ويعلم أنّ قليل ما يحتمله من ضرّائها يؤدّيه إلى دوام نعم دار[3] لا تبيد ولا تنفد، وأنّ كثيراً ما يلحقه من سرّائها من تبع[4] هواه يؤدّيه إلى عذابٍ لا انقطاع له ولا يزول، فذلك[5] الرجل نِعْمَ الرجل، فبه فتمسّكوا وبسنّته فاقتدوا، وإلى

---

(١) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «بها». (المصطفوي)

(٢) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «عقده». (المصطفوي)

(٣) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «النعم في دار» محلّ «نعم دار». (المصطفوي)

(٤) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «إن اتّبع هواه» محلّ «من تبع هواه». (المصطفوي)

(٥) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «فذلكم». (المصطفوي)

ربّكم به فتوسّلوا، فإنّه لا تُردُّ له دعوة، ولا تخيب له طلبة»، انتهى.[١]

وأمّا ما ذكره من أنّ المصنف «**جهل بالتفسير، وأسباب النزول وقد ذُكر أنّ طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وسلم.. إلخ**» فهو يدلّ على تجاهله أو جهله وعدم تتبّعه لسائر ما ذُكر في شأن نزول هذه الآية، بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شأن النزول؛ أمّا الأوّل، فلأنّ ما قدّمه المفسّرون ورجّحوه عند ذكر شأن نزول هذه الآية هو ما رُوي عن ابن عمر[٢] أنّهم كانوا يطوفون بالبيت عُراة وهم يشبكون بين أصابعهم يصفّرون فيها ويصفّقون، فالمكاء والتصديّة على هذا نوعُ عبادة لهم، ولهذا وضعوها[٣] موضع الصلاة بناءً على معتقدهم، وأمّا ما نقله الناصب في شأن النزول، فهو ممّا قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوحٌ يُحتاج في تصحيحه في اعتقادهم أيضاً إلى التكلّف في معنى الصلاة المذكورة في صدر الآية بأن يُقال: جعل الله تعالى المكاء والتصديّة صلاة لهم، كقولك زرت الأمير فجعل جفائي صلتي، أي أقام الجفاء مقام الصلة، وهو مجاز مستبعد جدّاً، ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنّف موافقاً لما روي عن ابن عمر لجواز أن [تـ]ـكون[٤] صلاتهم الواقعة بهذه الصفة مشوّشة للنبي صلى الله عليه وآله أيضاً، ولا استبعاد في أن [تـ]ـكون[٥] صلاتهم كذلك، كما لا استبعاد في أن يكون صومهم كصوم مشركي الهند، حيث يشربون اللبن والماء ويأكلون

---

(١) أقول: رُوي ذلك في الاحتجاج للطبرسي رحمه الله ج١ ص١ وتفسير العسكري عليه السلام ص١ ونقل عنهما العلّامة المجلسي في بحار الأنوار في موضعين ج٢ ص٨٤، ج٧١ ص١٨٤، وقد أثبتنا هنا المتن الموجود في الطبعة المرعشيّة مع الإشارة إلى الاختلاف الوارد في النسخ المعتمد عليها في هذه الطبعة. (المصطفوي)

(٢) انظر تفسير الطبري ج٩ ص١٤٨. (المصطفوي)

(٣) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «وُضعتا». (المصطفوي)

(٤) المثبت في الطبعة المرعشيّة: «يكون»، ولعلّه خطأ من النسّاخ. (المصطفوي)

(٥) كسابقه. (المصطفوي)

الفواكه ونحوها في أيّام صومهم، ولا يعتقدونها مخلاً فيه.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**الله تعالى قد أحلّ اللهو في مواضع كثيرة.. إلخ**»، فهو كذب وافتراء على الله تعالى ورسوله كما يدلّ عليه حكمته[1] تعالى، بل القرآن والسنة الصحيحة مملوءة من النصّ على خلافه، والأحاديث التي فهموا منها إباحة اللهو ونحوه إنّما هي موضوعات علماء زمان بني أمية لعنهم الله تعالى، قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الأخر، وسيذكر المصنّف شطراً من تلك الأحاديث في مسألة النبوّة ويردُّ عليها، ومن جملة تلك الأحاديث ما فيه تصريح بأنّ النبي صلى الله عليه وآله سمّى باطلاً عين الغناء الذي كان يسمعه وآثر سماعه، و بأنّه علّل إعراض عمر عن سماعه بأنّه رجل لا يؤثر سماع الباطل، ويرشدك إلى أنّ الفتوى بحل الغناء ونحوه من اللهو مخصوصٌ بأهل السنّة وأنّه معمول متصوّفيهم صدور إنكار ذلك عن المعتزلة أيضاً موافقاً[2] للإمامية حيث قال صاحب الكشّاف في تفسير قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾:

«وأمّا ما يعتقده أجهل الناس وأعداهم للعلم وأهله وأمقتهم للشرع[3] وأسوءهم طريقة، وإن كانت طريقتهم عند أمثالهم من الجهلة والسفهاء شيئاً واحداً[4]، وهم الفرقة المفتعلة المتفعّلة[5] من التصوّف[6]، وما يدينون به

(١) لعلّ الصواب: حكمه، والله أعلم. (المصطفوي)

(٢) لعلّ الصواب: موافقةً، والله أعلم. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من الكشّاف: وأمقتهم للشرّ! وهو اشتباه واضح وسهو ظاهر. (المصطفوي)

(٤) كلمة واحداً ساقطة من المطبوع من الكشّاف. (المصطفوي)

(٥) وردت الكلمتان المفتعلة والمتفعّلة في المطبوع من الكشّاف، ولكن نسخ إحقاق الحق انفردت كلّ واحدة بإثبات كلمة من هاتين الاثنتين. (المصطفوي)

(٦) في المطبوع من الكشّاف وكذا في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الصوف. (المصطفوي)

من المحبة والعشق والتغنّي على كراسيهم – خرّبها الله – وفي مراقصهم – عطّلها الله – بأبيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمّونهم شهداء، وصعقاتهم التي أين عنها صعقة موسى عند دكّ الطور؟ فتعالى الله عنه علوّاً كبيراً»،[1] انتهى، فتأمّل.

وأمّا ما ذكره من أنّ المصنف «**نقل قول واحدٍ من القلندريّة.. إلخ**» ففيه أنّ المصنّف قدّس سرّه أعرفُ بحال من نقل منهم إباحة ترك الصلاة وأنّهم من أهل السنّة سواء سمّاهم الناصب قلندريّة أو صوفيّة أو متصوّفة، وقد سمعت أنّ هؤلاء يسمّون أنفسهم بالواصليّة، ومرادهم من ذلك أنّهم وصلوا إلى الله تعالى وعرفوه حقّ المعرفة، فسقط عنهم التكليف، وقد صرح بذلك ابن قيّم الحنبلي[2] في شرح منازل السائرين، فقال:

«ويعرض للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا تنجيه[3] منها إلا بصيرة العلم، وإلّا فبسبيل من هلك،[4] منها أنّه إذا اقتحم عقبة الفناء، ظن أنّ صاحبها قد سقط عنه الأمر والنهي، (...)[5] ويقول قائلهم، من شهد الحقيقة سقط عنه الأمر، ويحتجّون بقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾، ويفسّرون اليقين بشهود الحكم الكوني، وهي الحقيقة عندهم، ولا

---

(١) تفسير الزمخشري ص٢٩٦.

(٢) هو أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر الحنبلي المشهور بابن قيّم الجوزيّة، ولد سنة ٦٩١ هـ وتوفّي سنة ٧٥١ هـ، وكان تلميذ ابن تيميّة والمروّج لمسلكه، وله مؤلّفات كثيرة، منها زاد المعاد في هدي خير العباد، والصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة ، وهداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، وغير ذلك. (المصطفوي)

(٣) في مدارج السالكين المطبوع: ينجيه. (المصطفوي)

(٤) هذه العبارة: «وإلّا فبسبيل من هلك» ساقطة من الطبعة المرعشيّة، وأثبتناها من المصدر، والأرجح أنّ المؤلّف رحمه الله اختصر عبارة ابن القيّم، كما يأتي في الحاشية التالية. (المصطفوي)

(٥) لعلّ المؤلّف رحمه الله أراد الاختصار فحذف في هذا الموضع مقداراً من كلام ابن القيّم، فليُراجع القارئ إلى المصدر للوقوف على عبارة ابن القيّم بتمامها. (المصطفوي)

ريب أنّ العامّة خير من هـؤلاء وأصـحُّ إيمانـاً فـإنّ[1] هـذا زندقـة ونفـاق، وكـذب منهم على أنفسهم ونبيّهم وإلههم»، انتهى.[2]

ولعلّ الناصب توهّم من قول المصنّف أنّهم يزورون مشهد الحسين عليه السلام أنّهم شيعة ليسوا بسنّة،[3] ولم يعلم أنّ زيارتهم هذه كانت للهو، وهو مشاهدة الناس المجتمعين في أيام الموسم، وكيف يزور الحسين عليه السلام معتقداً لاستحبابها من قرّر على نفسه إسقاط الواجبات عنه فضلاً عن المستحبات؟ فتأمّل.

ثم أقول، إنّ الذي يقلع مادّة إنكار الناصب لزندقة المتصوّفة من أصحابه أنّ من أكابر أصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة اليافعي اليمني الشافعي،[4] وقد أقرّ بما نسبه المصنّف إليهم في هذا الكتاب و جماعة في غيره، حيث ردّ في كتابه الموسوم بروض الصالحين[5]:

---

(١) هذه العبارة: «ولا ريب أنّ العامّة خير من هؤلاء وأصحُّ إيماناً فإنّ» ساقطة من الطبعة المرعشيّة، وكلمة «هذا زندقة» مسبوقة فيها بواو. (المصطفوي)

(٢) مدارج السالكين ص٤٩٧-٥٠٤.

(٣) وممّا يؤيّد كونهم من السنّة تفريقهم بين العشائين، مع أنّ عمل الشيعة سيّما العوام منهم على الجمع بينهما لقيام الأدلّة القاطعة على ذلك. (شهاب الدين)

(٤) هو الشيخ عبد الله بن أسعد بن علي بن سليم عفيف الدين الشافعي اليماني اليافعي، العارف المؤرّخ المحدث الشهير، توفّي سنة ٧٥٥ وقيل سنة ٧٦٠ وقيل سنة ٧٦٧ وقيل سنة ٧٦٨ وقيل سنة ٧٧١ بمكّة، وله تآليف، منها تاريخه المعروف المسمّى بمرآة الجنان، وكتاب روض الرياحين في حكايات الصالحين، وخلاصة المفاخر في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني، ونشر المحاسن الغالية في فضل مشايخ الصوفيّة، والدرُّ النظيم في خواصّ القرآن العظيم، وغيرها، وتنتهي سلسلة تصوُّفه إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني الحنبلي الصوفي الشهير المدفون ببغداد بعدّة وسائط، وأخذ الشاه نعمة الله العارف الذي إليه تنتهي أكثر طرق الصوفيّة في بلاد إيران كالجنابذيّة، والشمسيّة، والطاوسيّة، والصفائيّة، وغيرها. ثمّ اليافعي نسبة إلى يافع قبيلة باليمن، وزعم بعض المعاصرين أنّ يافع اسم مكان باليمن وهو اشتباه. (شهاب الدين)

(٥) لا يخفى أنّ اليافعي سمّى كتابه بروض الرياحين في حكايات الصالحين، لا رياض الصالحين، فلاحظ والخطب ☜

على ما أنكره الغزالي في الإحياء من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى إلى حالة أسقطت عنه الصلاة وأُحلَّ[1] له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلاة ونحوها، وحكم بأنّه يجب قتله وإن كان في خلوده في النار نظر، إنتهى.[2]

فقال في ذلك الكتاب:

«ولو أنّ الله أذن لبعض عباده أن يلبس ثوب حرير مثلاً، وعلم العبد ذلك الإذن يقيناً فلبسه لم يكن متهتّكاً للشرع»

ثمّ قال:

«فإن قيل: من أين يحصل له علم اليقين؟ قلت: من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند أهل العلم، كما أنّ الصحيح عند الجمهور أنّه الآن حي، وبهذا قطع الأولياء ورجّحه الفقهاء والأصوليون وأكثر المحدّثين»، انتهى-

وفساده ممّا لا يخفى، فإنّ هذا كما قيل نسخ لبعض أحكام الشريعة المطهّرة، وإقدام على ما لم يقدم عليه غيره، ومتابعة للزنادقة الخالصة، فإنّهم قالوا أنّ هذه الأحكام الشرعيّة إنما يُحكم بها على الأغبياء، أمّا أهل الخصوص فلا يحتاجون إلى تلك النصوص، بل إنّما يُراد منهم ما يقع في قلوبهم ويُحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم، وقد جاء فيما ينقلون: استفت قلبك وإن أفتاك المفتون " إنتهى " وهذه زندقة وكفر صريح يُقتل قائله، لأنّه إنكار ما عُلم من الشرائع، فإنّ الله أجرى سنته

سهل. (شهاب الدين)

(١) المثبت في الطبعة المرعشيّة: أُحلّت، ولعلّه سهوٌ من النسّاخ، والله أعلم. (المصطفوي)

(٢) ونصّ عبارة الغزالي هكذا: «من زعم أنّ له مع الله تعالى حالاً أُسقط عنه نحو الصلاة أو تحريم شرب الخمر وجب قتله، وإن كان في الحكم بخلوده في النار نظر». (المصطفوي)

وأنفذ حكمته[١] بأنّ أحكامه لا تُعلم إلّا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه، وهم المبلّغون عنه رسالته، المظهرون أحكامه، وبالجملة، فقد حصل العلم القطعي واليقين الضروري من دين نبيّنا صلى الله عليه وآله بأنّه لا طريق لمعرفة أحكام الله تعالى التي هي راجعة إلى أمره ونهيه إلّا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي، فمن قال أنّ هناك طريق آخر يُعرف به نهيه وأمره غير الرسل فهو كافر، ثمّ إن هذا قول بإثبات أنبياء بعد نبيّنا صلى الله عليه وآله الذي جعله خاتم أنبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول، وبيان ذلك أنّ من قال أنّه يأخذ عن قلبه وإنّما وقع فيه حكم الله فقد أثبت لنفسه خاصّة النبوّة التي أشار إليها النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «**إنّ روح القدس نفث في روعي**»، والملخّص أنّا لا نُنكر أنّ الملك والشيطان لهما تصرّفات في القلب، وأنّ الله يلهم العبد بدليل: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾، وليست بنبيّة، بل ربّما يُوحى إلى النحل ونحوه كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾، الآية، ونحوه، وإنّما ننكر وحي الأحكام بالأمر والنهي سيّما بعد ختم النبوة، والله أعلم.

(١) في إحدى النسخ المُعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: حكمه. (المصطفوي)

[١٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«**المبحث السابع في أنّه تعالى متكلم**،[١] وفيه مطالب.

الأوّل في حقيقة الكلام.

الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلَّف من الحروف المسموعة، وأثبت الأشاعرة كلاماً آخر نفسانياً مغايراً لهذه الحروف والأصوات، ولتصوّر هذه الحروف والأصوات،[٢] ولإرادة إيجاد هذه الحروف والأصوات، وهذه الحروف والأصوات دالّة عليه، وهذا غير معقول، فإنّ كل عاقل إنّما يفهم من الكلام ما قلنا، فأمّا ما ذهبوا إليه فإنّه غير معقول لهم ولغيرهم البتّة، فكيف يجوز إثباته لله تعالى وهل هذا إلّا جهل عظيم؟ لأنّ الضرورة قاضيةٌ بسبق التصوّر على التصديق.

وإذ قد تمهّدت هذه المقدمة، فنقول: لا شكّ في أنّه تعالى متكلّم على معنى أنّه أوجد حروفاً وأصواتاً مسموعة قائمة بالأجسام الجماديّة، كما كلّم الله تعالى موسى من الشجرة، فأوجد فيها الحروف والأصوات.

والأشاعرة[٣] خالفوا عقولهم، وعقول كافّة البشر، فأثبتوا له تعالى كلاماً لا يفهمونه هم ولا غيرهم، وإثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه، مع أنّه غير متصوّر البتّة، فضلاً عن أن يكون مدلولاً عليه، معلوم البطلان، ومع ذلك فإنّه صادر عنّا أو فينا عندهم، ولا نعقله نحنُ، ولا من ادعى ثبوته»،[٤] انتهى.

---

(١) أطبقت الكتب السماويّة وكلمة أرباب الملل على أنّه تعالى متكلّم، والاختلاف في حقيقة كلامه وكيفيته من الحدوث والقدم وعينيته للذات وعدمها وأنّه من مقولة الألفاظ أو المعاني القائمة بذاته، وسيأتي ما هو الحقُّ الحقيق بالقبول. (شهاب الدين)

(٢) قوله: «ولتصوّر هذه الحروف والأصوات» ساقطٌ من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: الأشعريّة. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص٥٩-٦٠.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّه تعالى متكلّم، والدليل عليه إجماع الأنبياء ﷺ عليه، فإنّه تواتر أنّهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون أنّه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكلُّ ذلك من أقسام الكلام، فثبت المدّعى.

ثمّ إنّ الكلام عندهم لفظ مشترك، تارة يطلقونه على المؤلَّف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ، ويقولون: هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى، ولا بدّ من إثبات هذا الكلام، فإنّ العرف لا يفهمون من الكلام إلّا المؤلّف من الحروف والأصوات.

فنقول أوّلاً: ليُراجع الشخص إلى نفسه إنّه إذا أراد التكلّم بالكلام، فهل يفهم من ذاته أنّه يزوّر[1] ويرتّب معاني فيعزم على التكلم بها؟ كما أنّ من أراد الدخول على السلطان أو العالم، فإنّه يرتّب في نفسه معاني وأشياء، يقول في نفسه: سأتكلّم بهذا، فالمنصف يجد من نفسه هذا البتّة، فهذا هو الكلام النفساني.

ثمّ نقول على طريقة الدليل: إنّ الألفاظ التي نتكلّم بها لها مدلولات قائمة بالنفس، فنقول: هذه المدلولات هي الكلام النفساني، فإن قال الخصم: تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني، قلنا: هي غير العلم، لأنّ من جملة الكلام الخبر، وقد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه، فالخبر عن الشيء غير العلم به، فإن قال: هو الإرادة، قلنا: هو غير الإرادة، لأنّ من جملة الكلام الأمر، وقد يأمر الرجل بما لا يريده كالـمُختبر لعبده، أهو يطيعه أو لا؟ فإنّ مقصوده مجرّد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فإنّه قد يأمره، وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، واعتُرض عليه بأنّ الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلاً كما لا إرادة قطعاً، وأقول: لا نسلّم عدم الطلب فيهما، لأنّ لفظ الأمر إذا وُجد فقد وُجد مدلوله عند الـمُخاطب وهو الطلب، ثمّ إنّ في الصورتين لا بدّ من تحقّق الطلب من الأمر، لأنّ اعتذاره واختباره موقوفان على أمرين، الطلب منه مع عدم الفعل من

---

(١) زوّر الشيء أي حسّنه وقوّمه. (شهاب الدين)

المأمور، وكلاهما لا بدّ من أن يكونا محقّقَيْن ليحصل الاعتذار والاختبار.

قال صاحب المواقف ههنا: «ولو قالت المعتزلة إنّه – أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلّم بما أخبر به، أو يصير سبباً لاعتقاده إرادته، أي إرادة المتكلم لما أمر[1] به لم يكن بعيداً، لأنّ إرادة الفعل كذلك موجودة في الخبر والأمر، ومغايرة لما يدلّ عليها من الأمور المتغيّرة والمختلفة، وليس يتّجه عليه أنّ الرجل قد يُخبر بما لا يعلم، أو يأمر بما لا يريد، وحينئذٍ لا يثبت معنى نفسي يدلُّ عليه بالعبارات؛ مغاير[2] للإرادة كما تدّعيه الأشاعرة»،[3] هذا كلام صاحب المواقف.

وأقول: من أخبر بما لا يعلمه، قد يخبر ولا يخطر له إرادة شيء أصلاً، بل يصدر عنه الإخبار وهو يدلّ على مدلول، هو الكلام النفسي من غير إرادة في ذلك الإخبار لشيء من الأشياء، وأمّا في الأمر، وإن كانـ[ـت] هذه الإرادة موجودة، ولكن ظاهرٌ أنّه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الأمر، بل شيءٌ يلزم ذلك الطلب، فإذن، تلك الإرادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الأمر، وهو المطلوب.

ولـمّا ثبت أنّ ههنا صفة هي غير الإرادة والعلم، فنقول: هو الكلام النفساني، فإذن هو متصوّر عند العقل، ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور، فمن ادّعى بطلانه وعدم كونه متصوّراً فهو مبطل.

وأمّا من ذهب إلى أنّ كلام الله تعالى هو أصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي صلى الله عليه وآله وهو حادث، فيتجّه عليه أنّ كلّ عاقل يعلم أنّ المتكلم من قامت به صفة المتكلّم، وخالق الكلام لا يُقال أنّه متكلّم، كما أنّ خالق الذوق لا يُقال أنّه ذائق، وهذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والصرف فضلاً عن أهل التحقيق. نعم، الأصوات والحروف دالّة على كلام الله تعالى، ويطلق عليها الكلام أيضاً، ولكنّ الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى النفسي كما أثبتناه»، انتهى.

---

(١) هكذا في الطبعة المرعشيّة، وفي شرح المواقف: «مرّ». (المصطفوي)

(٢) هكذا في الطبعة المرعشيّة، وفي شرح المواقف: «مغايرة». (المصطفوي)

(٣) شرح المواقف ج٨ ص٩٥.

أقول:

فيه نظر.

أمّا أوّلاً، فلأنّ إثبات الاشتراك لا يجديهم نفعاً، لأنّ الكلام يجب أن يكون مركبّاً، سواءً كان لفظياً أو نفسياً، أمّا اللفظي فظاهر، وأمّا النفسي، فلأنّ اللفظي لـمّا كان موضوعاً بإزاء المعنى المطابق لما في النفس، فلو لم يكن النفسي مركّباً لم يكن المعنوي مطابقاً له، وأيضاً الترتيب داخل في مفهوم الكلام، ولا يوجد الكلام بدونه، كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال:

«وهذا – أي ما ذكره صاحب المواقف – من أنّ الكلام النفسي غير مرتّب الأجزاء جيّدٌ لمن يتعقّل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلّف من الحروف المنطوقة أو المخيّلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتّبة (خ ل المترتبة) الدالّة عليه، ونحن لا نتعقّل من قيام الكلام بنفس اللافظ إلّا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلّفاً من ألفاظ مخيّلة أو نقوشاً مرتّبة، وإذا تلفّظ كان كلاماً مسموعاً»، انتهى.

وعلى هذا فما يزوّره المتكلّم في نفسه عند إرادة التكلم، يجوز أن يكون عبارة عن الألفاظ المخيلة المرتبة في النفس، فلا يجديهم ما تشبّثوا به من قول عمر: «**زوّرتُ في نفسي كلاماً**»[1] بمعنى قدرته وفرضته، كما يُقال: زوّرتُ داراً وبناءً، فما لا يدلّ هذا على

(١) قال جار الله الزمخشري في الفائق: «يُقال: رحم الله امرءاً زوّر نفسه على نفسه، أي اتّهمها عليها، يُقال: أنا أزوّرك على نفسك، وحقيقته: نسبتها إلى الزور كفسقه وجهله»، انتهى، وذكر معاني أُخر للتزوير من الجمع، والعرض، والتسوية، وزوال العوج، والتعفية إلى غير ذلك، وأنت ترى أّن بعض المذكورات تناسب ما نحن فيه، وقد تقدّم في معنى التزوير ما هو أنسب، فراجع. (شهاب الدين)

كون حقيقة الدار والبناء في النفس، كذلك لا يدلّ ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس، وكذا كون الكلام في الفؤاد يكون إشارةً إلى تصوّره.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما ذكره من أنّه «**قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه**»، فالخبر عن الشيء غير العلم به، ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد[1] حيث قال:

«ولقائلٍ أن يقول: إنّ المعنى النفسي ـ الذي يدّعون أنّه قائم بنفس المتكلّم ومغاير للعلم في صورة الإخبار عمّا لا يعلمه، هو إدراك مدلول الخبر، أعني حصوله في الذهن مطلقاً، يقينيّاً كان أو مشكوكاً، فلا يكون مغايراً للعلم، والحاصل أنّ هذا إنّما يدلّ على مغايرته للعلم اليقيني، لا للعلم المطلق، إذ كل عاقل تصدّى للإخبار تحصل في ذهنه صورة ما أخبرته بالضرورة، وأيضاً ما ذكره[2] قياس الغائب على الشاهد، فلا يفيد».

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للإرادة مردود بالاعتراض الذي نقله، وأمّا ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله: «**أقول: لا نسلّم عدم الطلب فيهما، لأنّ لفظ الأمر إذا وُجد فقد وُجد مدلوله عند الـمُخاطب.. إلخ**» مدخولٌ بأنّ الاعتذار والاختبار إنّما يتوقّفان على أن يصدر من الآمر ما يدلّ بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب، لا على تحقّق الطلب في نفس الأمر، إذ لا وقوف لغير الله تعالى

---

(١) أي تجريد الاعتقاد للشيخ المحقّق نصير الدين الطوسي ﷺ، والشارح الجديد هو علاء الدين القوشچي العامّي، وإنّما عُبِّر عن شرحه بالجديد مقابلةً لشرح شمس الدين الإصفهاني العامّي الذي يُقال له الشرح القديم، ولا يُتوهَّم من تعبيرهم عنه بالقديم أنّه أقدم شروح التجريد، بل سبق ذلك شرح العلّامة الحلّي أحلّه الله دار الكرامة الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، وهو أوّل من شرح التجريد، حتّى قيل أنّه لولا شرح العلّامة لبقيت عبارات التجريد مغلقة لا تدركها الأفهام. (المصطفوي)

(٢) أُضيفت في هذا الموضع كلمة «هذا» في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

بما في الصدور، فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى.

وأمّا رابعاً، فلأنّ ما ذكره في جواب ما نقله ثانياً عن صاحب المواقف في تقوية المعتزلة من قوله: «**وأقول: من أخبر بما لا يعلمه، قد يخبر ولا يخطر له إرادة شيء أصلاً.. إلخ**» ففيه أنّ هذا غير واقع، ولو سُلِّم، فيُجاب بمثل ما أجبنا عنه عمّا قيل من أنّه «**قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه**»، فاعلم، وأمّا ما ذكره من أنّ «**في الأمر، وإن كانت هذه**[1] **الإرادة موجودة، ولكن ظاهرٌ أنّه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الأمر، بل شيءٌ يلزم ذلك الطلب، فإذن، تلك الإرادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الأمر، وهو المطلوب**»، ففيه أنّا لا نسلّم أنّ الطلب غير الإرادة، فإنّ الطلب عين الإرادة عند المعتزلة،[2] ولو سُلِّم، فنقول: إنّ الكلام النفسي عند الأشاعرة قديم، فلو

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: وإن كان هذا. (المصطفوي)

(٢) وفيه إشارة إلى ضعف دعوى العينيّة إذ نحن نجد تفرقة ضروريّة بين مدلول قولنا: «افعل»، وبين قولنا: «أريد الفعل»، وهو ظاهر، أو إلى ضعف نسبة هذه الدعوى إلى المعتزلة كما يدلّ عليه كلام الفاضل عبد الحي البدخشي الحنفي في شرح منهاج الأصول عند قول مصنّفه: «والطلب غير الإرادة خلافاً للمعتزلة.. إلخ» فيه بحث أمّا أوّلاً، فلأنّ المفهوم من كلامه حيث قال: «إنّ النزاع في الطلب مطلقاً أعمّ من أن يكون بالنسبة إلى الله تعالى أو العبد وهو فاسد، إذ الطلب بأقسامه كطلب الفعل والكف والاقبال وغيرها من الكلام النفسي، والمعتزلة أنكروا ثبوته لله تعالى لا أنهم جعلوها عين الإرادة، فإن أريد أنهم سموا الإرادة طلبا فهو مما لم ينقل عنهم، كيف؟ وعند البصري منهم أنّ إرادته تعالى العلم بالمصلحة، وعند النجار أنها معنى سلبي وهو أنه ليس بساه ولا مكره ولا مغلوب فيما فعل، وعند النظام والكعبي أن إرادة فعل نفسه علمه بوقوعه، وإرادة فعل غيره الأمر به، والأمر عندهم الكلام اللفظي، ولا خفاء في أنه لا يحسن اطلاق الطلب على شئ من هذه المعاني إلا الأمر اللفظي مجازا، ويؤكد ذلك ما في شرحه المختصر من أنّ الطلب لما كن نوعا من الكلام النفسي الذي أنكروه ولم يمكنهم أن يحدوا الأمر به، وتارة حدوه باعتبار اللفظ فقيل هو قول القائل لمن دونه: افعل، وتارة باقتران صفة الإرادة، فقيل هو صيغة افعل بإرادة وجود اللفظ ودلالته على المعنى والامتثال، وتارة جعلوه نفس صفة الإرادة فقيل: الأمر إرادة الفعل، وهذا صريح في أنهم لم يجعلوا الإرادة طلبا ولا بالعكس، اللهم إلا أن يقال: إنهم جعلوا الأمر اللفظي الذي يطلق عليه الطلب مجازا غير إرادة المأمور به، أو يقال: إن ☜

كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل أيضاً، وإلّا يلزم السفه، إذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة، و سيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأمّا خامساً، فلأنّ ما ذكره من أنّ «**كلّ عاقل يعلم أنّ المتكلم من قامت به صفة المتكلّم، وخالق الكلام لا يُقال أنّه متكلّم.. إلخ**» قد هرب فيه الناصب عمّا قاله أصحابه قاطبةً من أنّ المتكلّم من قام به الكلام، لما أورد عليهم الإماميّة من أنّه يلزم من ذلك أن لا يصحّ إطلاق المتكلّم على البشر، إذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا بالبشر، وحينئذٍ يتوجّه عليه أنّ المبدأ الذي هو المتكلّم المهروب إليه بمعنى إيجاد الكلام قائم بذاته تعالى حقيقة، فلا يحتاج إلى المعنى النفسي الأزلي، وأيضاً نحن لا نشترط في صدق المتكلّم أن يكون ذلك الشيء موجداً للكلام، بل نقول: لا بدّ أن يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحدّاد والصبّاغ والتّمار وغيرها، وهي محقّقة ههنا إذ الكلام مخلوق له تعالى، وبالجملة لا يلزم أن يكون إطلاق الألفاظ على وتيرة واحدة، فإن المضيء قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى ما قام به الضوء، وكذا التّمار يطلق على من كان بائعاً للتمر لا على من قام به التمر، فلا يتّجه علينا النقض بالذائق كما ذكره الناصب الخالي عن ذوق التحقيق، ولا بالمتحرّك كما أورده شارح العقائد، ولا ما أورده الشارح الجديد للتجريد من أنّا إذا سمعنا قائلاً يقول: «أنا قائم»، نسمّيه المتكلّم وإن لم نعلم أنّه الموجد لهذا الكلام، بل وإن علمنا أن مُوجده هو الله تعالى كما هو رأي الأشاعرة، انتهى، وقد اعترف بهذا فخر الدين

بعضهم أثبت له إرادة حادثة لا في محل، فيجوز أن يكونوا سمّوه طلباً»، انتهى. (المؤلّف)

الرازي في المسألة الثالثة والأربعين من الباب الأول من القسم الأول من الكتاب الأول من فواتح تفسيره الكبير حيث قال:

«والتحقيق في هذا الباب أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص، جعله الحيّ القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والإرادات، وعند هذا يظهر أنّ المراد من كون الإنسان متكلّماً بهذه الحروف مجرّد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص»، انتهى-

على أنّ ما ذكره الناصب وشارح العقائد بحث لفظي لا يُعتدَّ به في المباحث العقليّة، وإذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلّماً بالمعنى اللغوي المشهور، وهو أنّ المتكلّم بمعنى من قام به الكلام ولم يتمّ الدليل على المعنى القائم بالذات، فلا بدّ من التشبّث بالمعنى اللغوي غير[1] المشهور، وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه تعالى على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من أنّ الوجود عين حقيقته غير قائم به، إذ على هذا لا يصحّ لغة أن يُقال أنّه تعالى موجود، إذ معنى الموجود لغة من قام به الوجود، وهو يقتضي المغايرة، وذلك باطل عندهم، [فـ]ـتأمّل، والسرّ في أنّ أهل اللغة ربّما يفسّرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل، ما قاله بعض المحققين من أنّ اللغة لم تُبْنَ على النظر الدقيق، بل هم ينظرون إلى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتّصاف المتكلّم به حال التكلّم، وكيف لا؟ ولو بُنيت اللغة على النظر الدقيق لتعذّر في أكثر أفعال الحال، فإنّه يلزم أن يكون مجازاً، مع أنّهم اتّفقوا على أنّ المضارع حقيقة في الحال، في مثل «يمشي» و«يتكلّم» و«يخبر»، بل يتوسّعون في معنى الحال، ويعمّمونه عن المشي بين المشرق والمغرب، ويريدون به الحال، وقس عليه الحال في اسم الفاعل

(١) في الطبعة المرعشيّة: الغير. (المصطفوي)

إذا قالوا أنّه حقيقة في زيد ماش من المشرق إلى المغرب، والحاصل أنّ النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدأ وعدم بقائه في محلٍّ يقوم به، وظاهر النظر يميل إلى القيام والبقاء، والملخّص أنّ معنى اسم الفاعل[1] مثلاً هو الأمر المجمل الذي يعبّر عنه في الفارسية بـ«دانا»، و إذا أردنا تحليله نعبّر عنه بذات له العلم، مع أنّا نعلم أنّ الذات غير مأخوذة في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم، أمّا أنّ الذات غير مأخوذة فلأنّا إذا قلنا زيدٌ عالمٌ نعلم يقيناً أنّ زيداً بمنزلة الذات، وليس المراد بزيد ذات له العلم، بل المراد زيد له العلم، وكيف لا؟ وقد استدلّوا على ذلك بأنّه لو كان شيء أو ذات مأخوذاً في المشتقّ لكان الناطق مركّباً من العرضي، كما قاله سيد المحقّقين قدس سره في حاشية المطالع، فيلزم أن لا يصحّ التحديد به، وفوق هذا كلام، وهو أنّ إطلاق اسم المتكلّم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب، بل ولا يطلقون اسم المتكلّم على القائم به الكلام أصلاً، لأنّ الفعل لا يُوصف به المفعول، بل إنّما يُوصف به الفاعل كالضرب مثلاً، فلا يُقال: الضارب لمن وقع عليه الضرب، بل لمن فعل الضرب، فحينئذٍ لا يُقال: المتكلّم من قام به الكلام بل من فعله، وإلّا لكان الهواء متكلّماً لقيام الحروف والصوت به، وقالوا: تكلّم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم أنّ الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن، فأسندوه إلى الفاعل لا القائم به، والأشاعرة لـمّا قالوا أنّ الكلام هو المعنى قالوا: معنى كونه متكلّماً هو قيام ذلك المعنى بذاته، ثم افتروا به على اللغة، فإن قلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع إلى القدرة فلا يكون صفة مستقلة أخرى، قلت: لا محذور في إرجاعه إلى القدرة وعدّه صفة مستقلّة أخرى، بناءً على

---

(١) الظاهر أنّ كلمة «كالعالم» ساقطة من قلم الناسخ. (شهاب الدين)

فائدة مخصوصة، هي أنّ أفعال العباد قولاً وفعلاً مخلوقة بقدرة العبد أو بقدرة الله، وكسب العبد والقرآن مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه، وتحقيقه أنّ الله تعالى يعلم جميع المعلومات، فعلم القرآن في الأزل بأنّه سيوجده بقدرته القديمة في جسم من الأجسام من غير كسب، بخلاف كلام البشر فإنّه عالم في الأزل بأنّه سيوجده البشر بقدرته الحادثة أو بكسبه، وممّا يكسر سَوْرة[1] استبعاد الخصم أنّ صفتي السمع والبصر راجعتان إلى العلم باتّفاق الأشاعرة معنا، مع أنّهما عُدَّتا صفتين مستقلتين متابعة للشارع حيث أفردهما عن العلم في الذكر لغاية اهتمامه بإثباتهما، وباعتقاد المكلفين لاتّصافه تعالى بهما.

(١) السَوْرة بفتح السين المهملة وسكون الواو، يُقال سورة الشيء لحدّته، وسورة السلطان لسطوته، وسورة المجد لأثره وارتفاعه، وسورة البرد لشدّته. (شهاب الدين)

[١٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الثاني في أنّ كلامه تعالى متعدّد.

المعقول من الكلام على ما تقدّم أنّه الحروف والأصوات المسموعة، وهذه الحروف المسموعة إنّما تلتئم كلاماً مفهوماً إذا كان الانتظام على أحد الوجوه التي يحصل بها الإفهام، وذلك بأن يكون خبراً أو أمراً أو نهياً أو استفهاماً أو تنبيهاً، وهو الشامل للتمنّي والترجّي والتعجّب والقسم والنداء، ولا وجود له إلّا في هذه الجزئيات.

والذين أثبتوا قدم الكلام اختلفوا، فذهب بعضهم إلى أنّ كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني، وذهب آخرون إلى تعدّده.

والذين أثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في إثبات شيء لا يتصوّرونه هم ولا خصومهم، ومن أثبت لله تعالى وصفاً لا يعقله ولا يتصوّره هو ولا غيره، [فـ]ـكيف[1] يجوز أن يُجعل إماماً يُقتدى به ويُناط بكلامه الأحكام؟»،[2] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: الأشاعرة لـمّا أثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة، فكما أنّ القدرة صفة واحدة تتعلّق بمقدورات متعدّدة، كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم إلى الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء، وهذا بحسب التعلّق، فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلّقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلّقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمراً، وكذا الحال في البواقي، وأمّا من جعل الكلام عبارة عن الحروف والأصوات فلا شكّ أنّه يكون متعدّداً عنده، فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والإماميّة في إثبات الكلام النفساني، فإن ثبت فهو قديم واحد كسائر

---

(١) الفاء مُثبتة في الطبعة المرعشيّة فقط. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٦٠-٦١.

الصفات، وإن انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدّد، وقد أثبتنا الكلام النفسي فيما سبق، فطامّات الرجل ليس إلّا الترّهات»، انتهى.

أقول:

إن أراد بقوله: «**الكلام صفة واحدة تنقسم إلى الأمر والنهي ..إلخ**» أنّ كلامه تعالى جنس لهذه الأمور، وهذه الأمور أنواع له، فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون أحد الأنواع، وبطلانه ظاهر، وإن أراد أنّه أمر معين يعرضه هذه الأمور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تتميم جواب عبد الله بن سعيد(١) حتّى لا يلزم كون تلك الأنواع أنواعاً حقيقيّة، بل تكون أنواعاً بحسب العارض والاعتبار والأمور الخارجة، فمسلّم أنّ هذا لا يستلزم محالاً لأنّ غاية ما يلزم من ذلك وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل، لكنّه خلاف ما هو المقرّر عندهم من أنّ هذه الأمور أنواع الكلام، وأيضاً هذا غير معقول إذ لا يُعقل كلامٌ إلّا على أحد الأساليب المعروفة عند العقلاء، وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الأمر والنهي والخبر، فإذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام، فإن ادّعيتم قدم شيء آخر فبيّنوه ليُتصوَّر، ثمّ أقيموا الدلالة عليه وعلى اتّصافه تعالى به وعلى قدمه، وأيضا لو جُوِّز كون الكلام الواحد متكثّراً وأنواعه مختلفة باعتبار التعلّقات لزم جواز أن [تـ]ـكون(٢) جميع الصفات راجعة إلى صفة واحدة بل إلى الذات بأن يكون باعتبار

---

(١) هو عبد الله بن سعيد بن الحصين الكوفي، أبو سعيد الأشج الحافظ، المتوفّى سنة ٢٥٧، وكان من كبار القوم فقهاً وحديثاً وكلاماً، روى عن عبد السلام بن حرب وأبي خالد الأحمر والمحاربي وابن إدريس وهشيم ومن في طبقتهم، فراجع [الـ]ـكتاب الخلاصة للخزرجي. (شهاب الدين)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: يكون. (المصطفوي)

تعلّقه بالتخصيص إرادة، وباعتبار تعلّقه بالايجاد قدرة إلى غير ذلك من الاعتبارات، وقال السيّد معين الدين الصفوي الإيجي الشافعي في رسالته في الكلام:

«إنّ العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام إلا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في الحقيقة[1] نوع من العلم، وليس من شأن النبوة دعوة الأمة إلى شئ غير معلوم ظاهره كذب وإلحاد من غير إشارة في موضع وموقع على المراد من إطلاقه، مع أن العرف مطلقا يعرف تناقض الأخرس مع المتكلم، وعلى ما عرفه الأشعري يجتمع الخرس و هذا المتكلّم[2]، والتكلم والسكوت، وأمّا ما في متن العقائد للنسفي[3]: «**إن الكلام صفة متنافية للسكوت والآفة**»، وقال شارحه العلّامة[4]: «**هذا إنّما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي، إذ السكوت والخرس إنّما ينافي التلفّظ، وأجاب بأنّ مراده السكوت والآفة الباطنيتان بأنّ لا يدبّر في نفسه التكلّم ولا يقدر على ذلك، فكما أنّ الكلام لفظي ونفسي، فكذا ضدّه أعني السكوت والخرس**»،[5] فأنت على يقين أنّ هذا التوجيه تمحّل لا يغني عن

---

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المُعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: التحقيق. (المصطفوي)

(٢) الظاهر أنّ العبارة كذا: «يجتمع الخرس والتكلّم في هذا المتكلّم». (شهاب الدين)

(٣) هو نجم الدين أبو حفص عمر بن محمّد السمرقندي الحنفي الأصولي، المتكلّم الشهير، المتوفّى ببغداد سنة ٥٣٧، له تآليف كثيرة، منها كتاب العقائد المعروف بالعقائد النسفيّة، وقد شرحه جمع كثير من علماء القوم، ومنها كتاب طلبة الطلبة في المصطلحات الحنفيّة في الفقه، ومنها تاريخ سمرقند، والنسفي نسبة إلى نَسَفْ كجَبَلْ؛ بلد بها وراء النهر. (شهاب الدين)

(٤) المُراد به قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي الكازروني الشافعي، المشتهر بالعلّامة، المتوفّى سنة ٧١٠ ببلدة تبريز، ودُفن بجنب قبر القاضي البيضاوي، أو العلّامة المحقّق التفتازاني، المولى مسعود بن عمر، المتوفّى سنة ٧٩١، صاحب كتاب المطوّل، والظاهر [أنّه] الثاني. (شهاب الدين)

(٥) أخذنا على أنفسنا في هذه الطبعة أن نميّز النصوص المقتبسة بوضعها بين هذين الرمزين «»، وأن نجعل الخطّ أثخن، ولمّا كان الاقتباس هنا من كتابٍ لم يكن عندنا، ولم يميّزه المؤلّف عن كلامه هو بكلمة «انتهى» أو كلمة «إلى آخره» أو نحو ☜

الحقّ شيئاً،[١] فأعرضنا عن التعرّض بتفصيل الجواب.

ذلك؛ لم نتمكّن من تمييز الكلام المُقتبس من كلام المؤلّف بدقّة، فحدّدناهُ نحن باجتهادٍ وحدس منّا، فليتنبّه القارئ لذلك، وليسعى لإصلاح ذلك، ونرجو المعذرة من أهل العلم والفضل. (المصطفوي)

(١) قال بعض الفضلاء في بحث المغالطة من [الـ]ـكتاب المسمّى بمسالك الأفهام في علم الكلام: «إنّ من أسباب الغلط أخذ ضدّ الشيء ضدّاً للازمه وهو باطل، لأنّ الحرارة يضاد البرودة ولا يضاد العرضيّة واللونيّة، وأبو الحسن الأشعري ارتكب هذا في إثبات كلام الحق، فقال: «وجدنا كلّ من ليس بمتكلّم أخرس»، فحكم بأنّ الكلام والخرس متضادان، فحكم بأنّه تعالى لو لم يكن متكلّماً لكان أخرس، لأنّه في الشاهد كذلك، ثم أثبت للباري شيئاً سمّاه [الـ]ـكلام النفسي، ولم يثبت له الكلام الذي أخذه ضدّاً للخرس، فإنّه يثبت للخرس، لعدم اشتراطه بالحرف والصوت، فيجتمع مع الخرس، فلا يكون ضدّه، فبطل قوله أنّ الكلام والخرس ضدّان، لأنّ الخرس لا يزول بكلام النفس». (المؤلّف)

[١٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الثالث في حدوثه.

العقل والسمع متطابقان على أنّ كلامه تعالى محدث ليس بأزلي، لأنّه مركّب من الحروف والأصوات، ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة واحدة، فلا بدّ أن يكون أحدهما سابقاً على الآخر، والمسبوق حادث بالضرورة، والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾.

وخالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك، فجعلوا كلامه تعالى قديماً لم يزل معه، وأنّه تعالى في الأزل يخاطب العقلاء المعدومين، وإثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقّه تعالى، فإنّ الواحد منّا لو جلس في بيت وحده منفرداً، وقال: يا سالم قم، ويا غانم اضرب، ويا سعيد كل، ولا أحد عنده من هؤلاء، عدّه كلُّ عاقلٍ سفيهاً جاهلاً عادماً للتحصيل، فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل[١] الدال على السفه والجهل والحمق إليه تعالى؟

وكيف يصحّ منه تعالى أن يقول في الأزل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ ولا مُخاطب هناك ولا ناس عنده؟! ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾؟ ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾، و﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم﴾، ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ﴾، و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؟

وأيضاً لو كان كلامه قديماً لزم صدور القبيح منه تعالى، لأنّه إن لم يفد بكلامه في الأزل شيئاً كان سفيهاً، وهو قبيح عليه تعالى، وإن أفاد فإمّا لنفسه أو لغيره، والأوّل باطل، لأنّ المخاطب إنّما يفيد لنفسه لو كان يطرب في كلامه أو يكرّره ليحفظه أو يتعبّد به كما يُتعبَّد الله تعالى بقراءة القرآن، وهذه في حقه محال لتنزّهه عنها، والثاني باطل لأنّ إفادة الغير إنّما تصح لو خاطب غيره ليفهم مراده أو يأمره بفعل أو ينهاه عن فعل، ولـمّا لم يكن في الأزل من يفيده بكلامه شيئاً من هذه كان كلامه سفهاً

---

(١) في المطبوع من النهج: العقل. (المصطفوي)

وعبثاً، وأيضاً يلزمـ[ـه](١) الكذب في إخباره تعالى، لأنّه قال: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾، ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا ... إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾،(٢) و﴿لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ﴾، ﴿وَضَرَبْنَا لَكُمُ الأَمْثَالَ﴾، مع أنّ هذه إخبارات عن الماضي، والإخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذبٌ، تعالى الله عنه. وأيضاً قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، وهو إخبار عن المستقبل، فيكون حادثاً»،(٣) انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد سبق الإشارة إلى النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الإماميّة في إثبات الكلام النفساني، فمن قال بثبوته فلا شكّ أنّه يقول بقدمه، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ومن قال بأنّه مركّب من الحروف والأصوات، فلا شكّ أنّه يقول بحدوثه، ونحن نوافقه فيه، فكلُّ ما أورده على الأشاعرة فهو إيراد على غير محلّ النزاع، لأنّه يقول أنّ الكلام مركّب من الحروف، ثمّ يقول بحدوثه، هذا ممّا لا نزاع فيه. نعم، لو قال بإثبات الكلام النفسي ثمّ يثبت حدوثه؛ يكون محل النزاع.

وأمّا ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، فهو يدلّ على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه.

وأمّا الاستدلال بأنّ الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور و لا سامع فيه سفه كما ذكره في طامّاته، فالجواب أنّ ذلك السفه الذي ادّعيتموه إنّما هو في اللفظ، وأمّا كلام النفس فلا سفه فيه، ومثاله على وفق ما ذكر أنّ الواحد منّا لو جلس في بيت وحده منفرداً ورتّب(٤) في نفسه أنواع الأوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفّظ به، فلا يكون سفهاً ولا حماقة، بل السفيه من نسبه إلى السفه، فالكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الأزل، ولا تلفّظ بذلك الكلام، بل هو لجماعة سيُحدثون، ويكون التلفّظ به بعد حدوثهم وحدوث أفعالهم التي تقتضي الأمر والنهي والإخبار والاستفهام،

---

(١) الهاء مثبتة في المطبوع من المنهج فقط. (المصطفوي)

(٢) تمام الآية: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾.

(٣) نهج الحق ص٦١-٦٢.

(٤) ولقائلٍ أن يقول لهذا الناصب: أهذا الترتيب وما اتّصف به من المرتبات، هل هي إلّا صور حاصلة؟ وهل هي إلّا من مقولة العلم؟ عصمنا الله من اللداد والعناد. (شهاب الدين)

فلا سفه ولا حماقة كما ادّعاه، وبهذا الجواب أيضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى، لأنّ ذلك في التلفّظ بالكلام النفسي، ونحن نسلّم أنّ لا تلفّظ في الأزل، بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قديمة.

وأيضاً يندفع ما ذكره من لزوم الكذب، لأنّ الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفّظ به، لا المعاني المزوّرة في النفس لمقولة بعد هذا لمن سيحدث.

وأمّا الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، فيكون لأنّه إخبار عن المستقبل، فيكون حادثاً، فالجواب عنه أنّ لفظ «كن» حادث، ولا نزاع لنا فيه، إنّما النزاع في المعنى الأزلي النفساني، ولا يلزم من كون مدلول لفظة «كن» في ذات الله تعالى حدوثه»، انتهى.

أقول:

غرض المصنّف قدس سره أنّ الكلام الذي فهمه وقرّره السلف والخلف من أهل السمع والعقل ليس إلّا ما حكموا بحدوثه، فمن أين جاء هذا الكلام النفسي القديم؟ وحاصله أنّ إثبات الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف للإجماع، ويؤيّده ما نقلـ[ـه] السيّد معين الدين الإيجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء أنّه قال:

«ما تلفّظ بالكلام النفسي ـ أحدٌ إلّا في أثناء المائة الثالثة،[1] ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد»، انتهى ـ

ولا ريب أنّ هذا إيراد وارد على الأشاعرة.

(١) قيل إنّ أوّل من تفوّه بذلك وأبدى هذه الكارثة أبو محمّد عبد الله المتكلّم البغدادي، من أهل القرن الثالث، وأراد بذلك حسب زعمه الجمع بين ظواهر الأدلة النقليّة من إسناد الكلام إليه تعالى وصدوره منه وبين المحاذير في الكلام اللفظي، وما درى المسكين أنّه ابتُلي بمحاذير أشدّ من التصرّف في ظواهر الأدلة بعد قيام البراهين السديدة. (شهاب الدين)

وأمّا الجواب الذي ذكره من أنّ السفه[1] إنّما هو في اللفظ دون الكلام النفسي، فهو مأخوذ من قواعد العقائد للغزالي والمواقف للقاضي عضد، وحاصل ما قيل إنّه ليس من شرط الأمر أن يكون المأمور موجوداً، ولكن يجوز أن يقوم الطلب بذاته قبل وجود المأمور، فإذا وُجد المأمور كان مأموراً بذلك الطلب بعينه من غير تجدّد طلب واقتضاء آخر، فكم من شخص ليس له ولد، ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده، فله أن يقدّر في نفسه أن يقول لولده: اطلب العلم، وأورد عليه سيد المحقّقين[2] في شرح المواقف بأنّ:

«ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيّله، وهو ممكن وليس بسفه، [و]أمّا نفس الطلب، فلا شكّ في كونه سفهاً، بل قيل [هو] غير ممكن، لأنّ وجود الطلب بدون من يُطلب منه [شيءٌ] محال».[3]

وأمّا ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ**﴾ فمدخولٌ بأنّ مقتضى الكلام النفساني في ذلك علمه تعالى وإخباره بأنّه سيرسل نوحاً، والمقول بعد ذلك هو أنّه أرسله، والخبر والعلم بأنّ الشيء سيوجد يمتنع أن يكون العلم بأنّه يُوجد أو وُجد، فلا يصحّ قوله: «**المزوّرة المقولة**» بعد هذا، لدلالته على أنّ أحدهما هو الآخر، على أنّه يلزم من ذلك التغير في علمه تعالى، وبطلانه ظاهر، وبما قرّرناه [تـ]ـندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتأمّل.

---

(١) وأيضاً لا يخفى على أحدٍ أنّه كما أنّ من العبث والسفه أن يتكلّم أحدٌ بالكلام اللفظي ولا يكون له فائدة؛ كذلك من العبث والسفه أن يلاحظ هذه الأمور أزلاً وأبداً ولا تكون له فائدة، سيّما بعد تحقّق الإخبار عنه أو تحقّق الأمر والنهي، وهو ظاهر. (المؤلّف)

(٢) المراد به المحقّق الشريف الجرجاني. (شهاب الدين)

(٣) شرح المواقف ج٨ ص٩٧، وما بين المعقوفين مُثبتٌ من المصدر.

[٢٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«**المطلب الرابع في استلزام الأمر والنهي الإرادة والكراهة**[١].

كلُّ عاقلٍ يريد من غيره شيئاً على سبيل الجزم فإنّه يأمره به، وإذا كره الفعل فإنّه ينهى عنه، وإنّ الأمر والنهي دليلان على الإرادة والكراهة[٢].

وخالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك، وقالوا أنّ الله تعالى يأمر دائماً بما لا يريده، بل بما يكرهه، وإنّه ينهى عمّا لا يكرهه، بل عمّا يريده! وكلّ عاقل ينسب من يفعل هذا إلى السفه والجهل، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً».[٣]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون، فكلّ كائن مُرادٌ له، وما ليس بكائن ليس بمرادٍ له، ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الإماميّة أنّه تعالى مريد للمأمور به كارهٌ للمعاصي والكفر، ودليل الأشاعرة أنّه تعالى خالق الأشياء كلها، وخالق الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجّحة لأحد المقدورين هو الإرادة ولا بدّ منها، فإذن ثبت أنّه مريد لجميع الكائنات. وأمّا المعتزلة، فإنّهم لـمّا ذهبوا إلى أنّ أفعال العباد مخلوقة لهم، وأثبتوا في الوجود تعدّد الخالق يلزمهم نفي الإرادة العامّة، فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي، فيأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي، لأنّها ليست من خلقه. وعند الأشاعرة أنّه تعالى يريد الطاعات ويأمر بها، وهذا ظاهر، ويريد المعاصي وينهى عنها، والأمر غير الإرادة كما مرّ في الفصل السابق، وليس المراد من الإرادة الرضا والاستحسان، فقوله: إن الأشاعرة يقولون: «الله تعالى يأمر بما لا

---

(١) هذا هو المثبت في المطبوع من النهج وكذا في الطبعة المرعشيّة، ولكن في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «الكراهيّة». (المصطفوي)

(٢) كسابقه. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٦٣.

يريده» أراد به أنّ الله تعالى يأمر بإيمان الكافر ولا يريده، فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناشٍ من عدم تحقيق معنى الإرادة، فإنّ المراد بالإرادة ههنا هو التقدير والترجيح في الخلق، لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر، فذهب إلى اعتبار معنى الإرادة بحسب العرف، وإذا حقّقت معنى الإرادة علمت مراد الأشاعرة، وأنّه لا نسبة للجهل والسفه إلى الله تعالى عن ذلك كما ذكره»، انتهى.

أقول:

كونه تعالى خالقاً للأشياء كلّها ممنوع، والاستناد بقوله تعالى: ﴿لا إِلَهَ إِلا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ضعيف، لأنّه عامٌّ مخصوص بما عدا ذاته تعالى وأفعال عباده، وقد بيّنّا في الفصول السابقة أنّه تعالى ليس بخالق لأفعال العباد، وإنّما القدرة والتمكّن[1] لهم من الله تعالى، وبيّنّا أنّ الأمر لا ينفكّ عن الإرادة، وتكلّمنا[2] على المثال الذي أورده بقوله: «**إنّ الرجل قد يأمر بما لا يريده كالـمُختبر لعبده، هل يطيعه أو لا؟**».

وأمّا تفسيره للإرادة بالتقدير فهو من مخترعاته التي ألجأه ضيق الخناق إلى التزامها، إذ لو لم يكن ذلك معناه بحسب العرف كما اعترف به وظاهرٌ أنّه ليس ذلك معنى لغوياً أيضاً ولو مجازاً مشهوراً، كما يظهر من تتبّع كتب اللغة، فقد خرج الكلام عن أسلوب أرباب التحصيل،[3] ولا يبعد أنّه أخذ ذلك ممّا نسبه أصحابه إلى النعمانيّة، أصحاب محمّد

---

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: التمكين. (المصطفوي)

(٢) عند البحث عن صفة الكلام. (المؤلّف)

(٣) هنا تعليقتان:

❖ وقد وجدت بعد الفراغ من هذا التأليف في تفسير فخر الدين الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ ما يُحتمل أن يكون منشئاً لتوهّم الناصب في ذلك، حيث قال: «إن قيل: ما معنى القضاء؟ قلنا: فيه وجوه، أحدها كذا، وثانيها كذا، وثالثها القدر، وهو يُقال مع القضاء، فيُقال: قضاء الله وقدره، والقضاء ما في العلم، والقدر ما في الإرادة بقوله تعالى: ﴿كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾، أي بقدرة مع الإرادة، لا على ما يقولون أنّه موجب ردّاً على المشركين، ثمّ قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾، أي إلّا كلمة واحدة وهو

بن نعمان أبي جعفر الأحول الشيعي الذي لقّبه الشيعة بمؤمن الطاق، وأهل السنّة بشيطان الطاق، وقد ذكرنا شرح فضائله وبرائته عمّا نُسب إليه من الأقوال الفاسدة مع وجه تلقّبه بما ذُكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين،[1] والحاصل أنّ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الأشعري قد قال في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور أنّه: «**وافق هشام بن الحكم في أنّ الله تعالى لا يعلم شيئاً حتّى يكون، والتقدير عنده إرادة فعله تعالى.. إلخ**»،[2] فقد دخل الناصب في هذه المسألة في فرقة شاذّة مجهولة من الشيعة قد أنكرهم الإماميّة أيضاً،[3] و لعمري إنّه لو اطّلع أهل ما وراء النهر الذين ألّف هذا الكتاب تأليفاً لقلوبهم لرموه بالرفض والسخافة، ولراموا قتله مع إحراقه، ثمّ مع هذه المفسدة العظيمة يوجب القول بذلك جعل النزاع المستمرّ بين الطائفتين قريباً

قوله: «كن»، هذا هو الظاهر المشهور، فعلى هذا فالله إذا أراد شيئا قال له كن فيكون، فهناك شيئان: الإرادة والقول، فالإرادة قدر، والقول قضاء»، انتهى، ولا يخفى أنّ كلام الرازي ههنا محمول على المسامحة، وإلّا لم ينتظم أوّل كلامه مع آخره، لأنّه قال أوّلاً: «إنّ القضاء ما في العلم والقدر ما في الإرادة»، فافهم. (المؤلّف)

❖ لم أجد ما نقله المؤلّف الشهيد رحمه الله في تفسير الآية في ذيل الآية المذكورة، ولكنّي وجدت نحوهُ في ذيل الآية: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ من سورة القمر، وأمارات التلخيص والاختصار في المنقول واضحة، وذلك لعدم اتسّاع المقام لنقل تمام العبارة. (المصطفوي)

(١) وذلك في المجلس الخامس من مجالس الكتب الـمُشار إليه ص١٥١، وفي تعريب بعض السادة الفضلاء المعاصرين ج١ ص٦٠٢. (المصطفوي)

(٢) الملل والنحل ج١ ص١٨٦، وعين عبارته كما وردت في كتاب الملل والنحل: «قيل: وافق هشام بن الحكم في أنّ الله تعالى لا يعلم شيئاً حتّى يكون. قال شيطان الطاق وكثير من الروافض: إنّ الله عالم في نفسه ليس بجاهل، ولكنّه إنّما يعلم الأشياء إذا قدّرها وأرادها، فأمّا من قبل أن يقدّرها ويريدها؛ فمحالٌ أن يعلمها، لا لأنّه ليس بعالم، ولكنّ الشيء لا يكون شيئاً حتّى يقدّره وينشئه بالتقدير، والتقدير عنده الإرادة، والإرادة فعله تعالى». (المصطفوي)

(٣) أُثبتت في هذا الموضع من الطبعة المرعشيّة كلمة «إلخ» التي هي اختصار كلمة «إلى آخره»، وليس لورودها هنا وجهٌ ظاهراً، فليُنتبه ذلك. (المصطفوي)

من سبعمائة سنة لفظياً، ضرورة أنّ أهل العدل[1] حينئذٍ لا ينازعون في أنّ الشرور والقبائح الموجودة من الكفر والفسق وأمثالها مرادةٌ لله تعالى، بمعنى أنّها مقدّرة بالتقدير المفسّر عندهم بالإعلام والتبيين ونحوهما، وكفاك في تصديق ما ذكرنا في أفعاله تعالى دون أفعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على أصحابه أنّ كتاب المواقف مع بسطه وتلخيص مقالات المتقدّمين فيه خالٍ في هذا المبحث وفي مبحث إرادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الإرادة بهذا المعنى، وإنّما فسّر الإرادة بالصفة المخصّصة، ويدل عليه استدلاله في بحث إرادة الله تعالى للكائنات بقوله:

«لنا إمّا أنّه مريدٌ للكائنات بأسرها، فلأنّه خالق للأشياء كلّها، وخالق الشيء بلا إكراه مريد له ضرورة، وأيضاً فالصفّة المرجّحة لأحد المقدورين هو الإرادة كما مرّ، ولا بدّ منها.. إلخ»-[2]

ثمّ ذكر أدلّة المعتزلة على أنّه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي، ولم يجب في شيء منها بأنّ الإرادة ههنا بمعنى التقدير، ولعلّ الناصب اشتبه عليه الأمر من كلام مصنّف العقائد النسفية وشارحه، حيث قال المصنف:

«وهي أي أفعال العباد كلها بإرادة ومشتبه وقضيته وتقديره»-

ثمّ قال الشارح بعد تفسيره التقدير بتحديد كل مخلوق بحدّه.. إلخ:

«والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته لما مرّ من أنّ الكل بخلق الله تعالى، وهو يستدعي القدرة والإرادة»، انتهى-

---

(١) أُريدَ بهم القائلون بعدالته تعالى من فرق المسلمين كالإماميّة والمعتزلة والزيديّة وغيرهم سوى الأشاعرة النافين لها، كما سبق ويأتي. (شهاب الدين)

(٢) المواقف ج٣ ص٢٥٤، وبين المنقول والمُثبت اختلاف طفيف، مع ما في المنقول من اختصارٍ وتلخيص من المؤلّف رحمه الله، فراجع. (المصطفوي)

وغرضه من ذلك أنّ مقصود المصنّف صاحب العقائد من قوله سابقاً: «**وهي – أي أفعال العباد – كلّها بإرادته ومشيّته.. إلخ**» تعميم إرادته وقدرته بالنسبة إلى جميع الكائنات، والناصب فهم منه أنّ المراد أنّ مقصود الشارح نفسه أو مقصود المصنف تعميم[1] معنى إرادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الإرادة في كلام المصنّف، وهذا دليل على جهله وعجزه عن حلّ العبارات، وبالجملة تفسيره للإرادة بالتقدير خلاف المقدّر المقرّر بين القوم، ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما عرفت. وإذا أتقنت[2] ذلك، علمت أنّ ما ذكره المصنّف وأراد لا محيص لهم عنه بما ذكره الناصب، والحمد لله.

(۱) الظاهر أنّ حق العبارة هكذا: «والناصب فهم منه أنّ مقصود الشارح نفسه أو مقصود المصنّف تعميم.. إلخ». (شهاب الدين)

(۲) في إحدى النسخ الخطيّة المُعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: تيقّنت. (المصطفوي)

[٢١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الخامس في أنّ كلامه تعالى صدق.

اعلم أنّ الحكم بكون[١] الله تعالى صادقاً لا يجوز عليه الكذب إنّما يتمُّ على قواعد العدليّة الذين أحالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة.

ولا يتمشّى على مذهب الأشاعرة لوجهين:

الأوّل أنّهم أسندوا جميع القبائح بأسرها إليه تعالى، وقالوا: لا مؤثّر في الوجود من القبائح بأسرها غيرها إلّا الله، ومن يفعل أنواع الشرّ[٢] والظلم والجور والعدوان وأنواع المعاصي والقبائح المنسوبة إلى البشر، كيف يمتنع أن يكذب في كلامه؟ و كيف يقدر الباحث على إثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقاً[٣]؟

الثاني أنّ الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والأصوات، ولا طريق لهم إلى إثبات كونه تعالى صادقاً في الحروف والأصوات»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّه تعالى يمتنع عليه الكذب، ووافقهم المعتزلة في ذلك.

أمّا دليل الأشاعرة فلأنّه نقص، والنقص على الله محال، وأمّا عند المعتزلة فلأنّ الكذب قبيح، وهو سبحانه لا يفعل القبيح، وقال صاحب المواقف: «اعلم أنّه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه، فإنّ النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنّما تختلف العبارة»،[٥]

---

(١) في المطبوع من النهج: «يكون»، وهو اشتباه واضح. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: الشرك. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: «إثبات وجوب كونه صادقاً» محلّ «إثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقاً». (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص٦٣-٦٤.

(٥) المواقف ج٣ ص١٤٠.

أقول: الفرق أنّ النقص ههنا يُراد به النقص في الصفات، فإنّه على تقدير جواز الكذب عليه يتّصف ذاته بصفة النقص، وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الأفعال حتّى لا يكون فرقاً بينه و بين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف، فحاصل استدلال الأشاعرة أنّه تعالى لو كان كاذباً لكان ناقصاً في صفته، كما أنّهم يقولون: لو كان عاجزاً أو جاهلاً لكان ناقصاً في صفته، ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة، فتأمّل، والفرق دقيق.

ثم ما ذكره من أنّ عدم الكذب عليه لا يتمشّى على قواعد الأشاعرة، فهذا كلام باطل عارٍ عن التأمّل، فإنّ القول بأنّ لا مؤثّر في الوجود إلّا الله لا يستلزم إسناد القبائح إليه، لأنّ فعل القبائح من مباشرة العبد، فهو غير مستند إلى الخالق، ثمّ من خلق القبائح فلا بدّ أن يكذب، ولا يجوز أن يكون صادقاً، هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نُسب هذا الكلام إلى العوام استنكفوا منه، وأمّا ثاني الاستدلالين على عدم التمشّي فهو أيضاً باطل صريح، فإنّ من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلّق بالدال على المعنى النفساني، وهو أيضاً نقص، فكيف لا يتمشّى؟»، انتهى.

أقول:

ما أُخذ في دليل الأشاعرة من أنّ النقص على الله تعالى محال إنّما استدلّ عليه بالإجماع كما صرّحوا به، ولا برهان عليه من العقل، حتّى قال فخر الدين الرازي: «**إنّ القول بالنقص والكمال خطابي**»،[1] وبالجملة الدليل المستند إلى الإجماع لا يفيد اليقين إلّا إذا كان الإجماع مقطوعاً به، وهو فيما نحن فيه ممنوع، على أنّ الإجماع المقطوع به لا يلزم أن يفيد المتن على رأيهم، وأيضاً الإجماع إنّما يكون حجّة عندهم لاستناده إلى النص، ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى، وإثبات صدق كلامه بما يستند إلى النص يستلزم الدور، وما قالـ[ـه] صاحب المواقف من أنّ «صدق النبي

(١) القول الخطابي هو المُؤلَّف من المظنونات ونحوها. (شهاب الدين)

صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على صدق كلامه تعالى، بل على تصديق المعجزة، وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في محله» منظورٌ فيه، لأنّ المعجزة إنّما تدلّ على صدق النبي صلى الله عليه وآله في دعوى النبوة وكونه رسول الله صلى الله عليه وآله، وأمّا صدقه في سائر الأحكام، فالظاهر من كلامه أنّه لاستدعاء الرسالة أن يكون أحكامه من عند الله، فيتوقّف على صدق كلامه تعالى هذا.

وأمّا ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف، ثمّ أورد عليه بقوله: «**أقول: الفرق.. إلخ**» يدلّ على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام، فإنّ صاحب المواقف بعدما ذكر من الأشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص، ذكر دليلاً ثانيا لهم، وهو قوله: «**وأيضاً [فـ]ـيلزم**[1] **على تقدير أن يقع الكذب في كلامه تعالى أن [نـ]ـكون**[2] **نحن أكمل منه في بعض الأوقات، أعني وقت صدقنا في كلامنا**»،[3] ثمّ اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله: «**واعلم.. إلخ**» وحاصله على ما أشار إليه الشارح قدّس سرّه الشريف والشارح الجديد للتجريد أنّ هذا الدليل إنّما يدلّ على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى، وإلّا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا، ولا يدلّ على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالّاً على معنى مقصود منه، لأنّه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله، ولا فرق بين النقص في الفعل، وبين القبح العقلي فيه، وهم لا يقولون به، مع أنّ

(١) الفاء ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: يكون، وفي شرح المواقف: تكون، وما أثبتناه موافقٌ لما في متن المواقف. (المصطفوي)

(٣) المواقف ج٣ ص١٣١ شرح المواقف ج٨ ص١٠١، ولا يخفى عليك أنّ العبارة لصاحب الشرح، وشرحهُ مزجي؛ يمزج فيه بين قول المصنّف وقوله لإيضاح المُبهم من كلامه. (المصطفوي)

الأهم بيان صدقه في الكلام اللفظي، ثمّ الناصب لم يذكر الدليل الثاني لأنّه لم يفهم تعلّق الكلام المنقول به، بل ولم يفهم محصّله ومعناه، ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهياً ساقطاً لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف أصلاً، ولا في دفع كلام المصنّف.

وأمّا ما ذكره من «**القول بأنّ لا مؤثّر في الوجود إلّا الله لا يستلزم إسناد القبائح إليه تعالى**» واهٍ أيضاً، لأنّ خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء، وهم يجوّزون ذلك، ولا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف، وبالجملة كما أشار إليه الشارح قدّس سرّه الشريف لا يمكنهم التمسّك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله، إذ تنزّهه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم، إذ هو ليس نقصاً عندهم، فلا يمكنهم إثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقاً كما ذكره المصنّف، وقد ظهر بما قرّرنا صحة ثاني استدلالَيْ المصنّف قدس سره أيضاً، فلا تغفل.

[٢٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث الثامن في أنّه تعالى لا يشاركه شيء في القدم.

العقل والسمع متطابقان على أنّه تعالى مخصوص بالقدم، وأنّه ليس في الأزل سواه، لأنّ كلّ ما عداه سبحانه وتعالى ممكن، وكلّ ممكن حادث، وقال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾.

وأثبت الأشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات، كالقدرة والعلم والحياة إلى غير ذلك، ولزمهم من ذلك محالات:

منها إثبات قديم غير الله تعالى، قال فخر الدين الرازي: «النصارى كفروا بأنّهم[١] أثبتوا ثلاثة قدماء، وأصحابنا قد أثبتوا تسعة».

ومنها أنّه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالماً إلى إثبات معنى هو العلم، ولولاه لم يكن عالماً، وافتقاره في كونه تعالى[٢] قادراً إلى القدرة، ولولاها لم يكن قادراً، وكذلك باقي الصفات، والله تعالى منزّه عن الحاجة والافتقار، لأنّ كل مفتقر إلى الغير فهو ممكن.

ومنها أنّه يلزم إثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال، بيان الملازمة أنّ العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه، فإنّ من شرط العلم المطابقة، ومحالٌ أن يطابق الشيء الواحد أموراً متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة، لكنّ المعلومات غير متناهية، فيكون له علوم غير متناهية، لا مرّة واحدة، بل مراراً غير متناهيّة، باعتبار كلّ علمٍ يُفرض في كل مرتبة من المراتب غير[٣] المتناهية، لأنّ العلم بالعلم[٤] بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء، ثمّ العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم

---

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المُعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: لأنّهم. (المصطفوي)

(٢) كلمة «تعالى» مُثبتة من النهج. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج وكذا في الطبعة المرعشيّة: الغير! (المصطفوي)

(٤) هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج، ومُثبتة فيما بعدها، أيّ أن عبارة: «لأنّ العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء» الواردة هنا موافقة للطبعة المرعشيّة؛ قد وردت في المطبوع من النهج بهذا النحو: «لأنّ العلم بالشيء مغاير ☜

بالعلم[١] بذلك الشيء وهكذا إلى ما لا يتناهى،[٢] وفي كلّ واحدة من هذه المراتب علوم[٣] غير متناهية، وهذا عين السفسطة، لعدم تعقّله بالمرّة.

ومنها أنّه لو كان الله تعالى موصوفاً بهذه الصفات، وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الإلهيّة مركّبة، وكل مركّب محتاج إلى جزئه، وجزء[٤] غيره فيكون الله تعالى محتاجاً إلى غيره، فيكون ممكناً، وإلى هذا أشار مولانا أمير المؤمنين علي عليه‌السلام حيث قال: «أوّل الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله».[٥]

ومنها أنّهم ارتكبوا ههنا ما هو معلوم البطلان، وهو أنّهم قالوا: إنّ هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها، وهذا غير معقول، لأنّ الشيء إذا نُسب إلى آخر، فإمّا أن يكون هو هو أو غيره، ولا يُعقل سلبهما معاً»،[٦] انتهى.

للعلم بالعلم بذلك الشيء». (المصطفوي)

(١) كلمة «بالعلم» ذُكرت مرّة واحد في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المُعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، وردت كلمة: «ما لا نهاية له» محلّ قوله: «ما لا يتناهى». (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: مراتب، والمُثبت هو ما في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: جزؤه. (المصطفوي)

(٥) نهج البلاغة ص٦٠، الخطبة الأولى، وقال السيّد المرعشي في هذا الموضع من الطبعة المرعشيّة: «حارت أفكار أهل النظر في شرح قوله عليه‌السلام: «وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»، وببالي أنّي رأيت عدّة رسائل ومقالات في شرحه، وكلٌّ أظهر العجز عن فهم معناه والنيل بمغزاه، وأنّه لم يصب ما رامه الإمام، وكيف يدرك شأو من كان كلامه تالي كلام الله الذي أعجز مصاقع البلغاء وفرسان الفصاحة عن الإتيان بسورة من مثله». (المصطفوي)

(٦) نهج الحق ص٦٤-٦٥.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم وقادر بقدرة، مريد إرادة وعلى هذا القياس، والدليل عليه أنّنا نفهم الصفات الإلهيّة من صفات الشاهد، وكون علّة الشيء عالماً[١] في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب، وحدّ العالم ههنا من قام به العلم، فكذا حدّه هناك، وشرط صدق المشتق على واحد ما ثبوت أصله، فكذا شرط في من غاب عنّا، وكذا القياس في باقي الصفات، ثمّ أُخذ هذا من عرف اللغة وإطلاقات العرف، فإنّ العالم لا شكّ أنّه من يقوم به العلم، ولو قلنا بنفي الصفات لكذّبنا نصوص الكتاب والسنة، فإنّ الله تعالى في كتابه أثبت الصفات لنفسه، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾، فإذا ثبت في النصوص إثبات الصفات له فلا بدّ لنا من الإثبات من غير تأويل، فإنّ الاضطرار إلى التأويل إنّما يكون بعد العجز عن الإجراء على حسب الواقع، وذلك لدلالة الدلائل العقليّة على امتناع إجرائه على حسب ظاهره، وههنا، ليس كذلك فوجب الإجراء على الظاهر من غير تأويل، وعندي أنّ هذا هو العمدة في إثبات الصفات الزائدة، فإنّ الاستدلالات العقليّة على إثباتها مدخولة، والله أعلم.

ثمّ ما استدلّ به هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجوه فكلّها مُجاب.

الأوّل، استدلاله بأنّ كلّ ما عداه ممكن، وكلّ ممكن حادث، فنقول: سلّمنا أنّ كلّ ما عداه ممكن، ولكن نقول في المقدّمة الثانية: إنّ كلّ ممكن ما عدا صفاته فهو حادث، لأنّ صفاته لا هو ولا غيره، كما سنبيّن بعد هذا.

الثاني، الاستدلال بلزوم إثبات قديم غير الله تعالى وإثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى، الجواب: أنّ الكفر إثبات ذوات قديمة لا إثبات ذات وصفات قدماء هي ليست غير الذات مباينة كلّيّة، مثلاً علم زيد ليس غير زيد بالكلّيّة، فلو كان علم زيد قديماً فرضاً مثل زيد، فأيُّ نقص يُعرض من هذا لزيد إذا كان متّصفاً بالقدم؟! لأنّ علمه ليس غيره بالكلّيّة، بل هو من صفات كماله.

الثالث، الاستدلال بلزوم افتقار الله في كونه عالماً إلى إثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالماً،

---

(١) الظاهر أنّ العبارة كذا: «وعلّة كون الشيء عالماً». (شهاب الدين)

وكذا في باقي الصفات، والجواب: إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا، وليس فيه نقص، وهو المتنازع فيه، وإن أردتم به غيره فصوّروه أولاً حتى تفهموه،[١] ثمّ بيّنوا لزومه لما ادّعينا، والحاصل أنّ المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتّصافه لذاته بصفة كمال هي غيره، واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الأوّل.

الرابع، الاستدلال بلزوم إثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى، وذلك لأنّ العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه إلى ما ذكره إلى آخر الدليل،[٢] والجواب أنّ العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى، ويتعدّد بحسب التعلّق بالمعلومات الغير المتناهية، فله بحسب كلّ معلوم تعلّق، فكما يُتصوَّر أن تكون المعلومات غير متناهية، كذلك يجوز أن تكون تعلّقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات، وليس يلزم منه محال، فلا يلزم التسلسل المحال، لفقدان شرط الترتّب والوجود.

الخامس، الاستدلال بأنّه لو كان موصوفاً بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الإلهيّة مركّبة، ويلزم منه الاحتياج، والجواب أنّ المراد بالحقيقة الإلهيّة إن كان الذات، فلا يلزم من إثبات الصفات الزائدة تركب في الذات، وإن كان المراد أنّ هناك ذاتاً وصفات متعددة قائمة بتلك الذات، فليس إلّا ملاحظة الموصوف مع الصفات، ثم إنّ احتياج الواجب إلى ما هو غيره يوجب الإمكان كما قدّمنا، وأمّا ما استدلّ به من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، فالمراد من نفي الصفات يمكن أن يكون صفات[٣] تكون هي غير الذات بالكلّيّة، وليس ههنا كذلك.

السادس، الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا، وهو أنّ هذه المعاني لا هي عين الذات ولا غيرها، وهذا غير معقول، والجواب أنّ المراد بعدم كون الصفات عين الذات أنّها مغايرة للذات في الوجود، وكونها غير مغايرة لها أنّها صفات للذات، فليست بينهما مغايرة كلّيّة بحيث يصحّ

---

(١) الظاهر أنّ قوله: «تفهموه» نفهمه. (ابن روزبهان)

(٢) الظاهر إلى آخر ما ذكره من الدليل. (ابن روزبهان)

(٣) وحقّ العبارة هكذا: «يمكن أن يكون نفي صفات». (شهاب الدين)

إطلاق كونها مغايرة للذات بالكلّيّة، كما يُقال أنّ علم زيد ليس عين زيد، لأنّه صفة له، وليس غيره بالكلّيّة، لأنّه قائم به، وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح، لأنّ سلب العينيّة باعتبار وسلب الغيريّة باعتبار آخر، فكلا السلبين يمكن تحقّقهما معاً»، انتهى.

أقول:

فيه نظر.

أمّا أوّلاً، فلأنّ مبنى الدليل الذي ذكره على قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس باطل مردود عند الأشاعرة أيضاً، وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدّمات كتابه،(١) وأنكروا استعمالها على الشيعة والمعتزلة في مواضع متعدّدة،(٢) فكيف جاز للناصب استعماله ههنا؟ وهذا دليل على عجزه بل عجز أصحابه عن الاستدلال بالدلائل اليقينيّة.

وأمّا ثانياً، فلأنّا قد ذكرنا أنّ الاعتبار اللغوي ممّا لا يُعتدُّ به في المطالب العقليّة، ولا يلزم من التأويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعمه، وإلّا لما جاز تأويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل

(١) قال في المقصد الخامس من الرصد السادس: «الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد، ولا بدّ فيه من إثبات علّة مشتركة بين المقيس عليه، وهو - أي هذا الإثبات - بطريق اليقين مشكل جداً، لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطاً لوجود الحكم فيه أو كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعاً لوجوده فيه، وعلى التقديرين لا تثبت بينهما علّة مشتركة»، انتهى. (المؤلّف)

(٢) منها ما ذكره شارح العقايد النسفيّة في جواب استدلال المجسّمة أنّ كل موجودين فرضاً يكون أحدهما متّصلاً بالآخر ممّا سأله أو منفصلاً عنه مبايناً في الجهة، والله تعالى ليس حالّاً ولا محلّاً للعالم، فيكون مبايناً في الجهة فيتحيّز، فيكون جسماً أو جزء جسم متصوَّراً متناهياً؛ حيث قال الشارح: «والجواب أنّ ذلك وهم محض، وحُكمٌ على غير المحسوس بأحكام المحسوس». (المؤلّف)

العقلي على استحالة الجسميّة على الله تعالى، على أنّا قد بيّنّا أنّـ[ـه] ليس يعتبر في معنى المشتق في اللغة قيام مبدئه، غايته أنّه في أكثر المواد يستلزم ذلك، ألا ترى أنّه صحّ بحسب اللغة أنّ الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء؟ وأنّه [تُـ]ـفسّر المشتقّات في اللغة الفارسيّة بما لا يقتضي قيام المبدأ؟ فيُقال: العالم معناه «دانا»، والقادر معناه «توانا»، والبصير معناه: «بينا»، و غير ذلك من تفسيراتها.

وأمّا ما ذكر من أنّه ليس ههنا دليل عقلي يدلّ على امتناع إجراء النصوص المتضمّنة لإثبات الصفات على ظاهرها، ففيه أنّ النصوص لا تدلّ[1] على ثبوت تلك الصفات ووجودها في أنفسها، وإنّما تدلّ على كونه تعالى عالماً قادراً إلى غير ذلك، وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقّف على وجودها في أنفسها، فلا يثبت مطلوبهم، ولو سُلِّم أنّ ظاهرها ما فهموه منها، نقول: إنّ الدلائل العقليّة على إرادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها، وأخفُّ ما رأينا ذكره ههنا أنّه تعالى واجب لذاته، فيكون غنياً عن الغير في كمال ذاته، وعلى تقدير كون الصفات الحقيقيّة زائدة على الذات يكون محتاجاً في التكميل إلى الصفة المغايرة له، وكلُّ ما هو مغاير له فهو ممكن، لاستحالة تعدّد الواجب، فيلزم أن لا يكون مستكملاً في حدّ ذاته، بل محتاجاً إلى الممكن فيه، مع أنّه غني عن العالمين، وتوضيح المرام أنّ العالم ما يُعبَّر عنه بالفارسيّة بـ«دانا»، وكذا القادر ما يُعبَّر عنه بـ«توانا»، وقس عليه باقي الصفات، وتفسيره العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة إنّما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مرّ، ولـمّا دلّ الدليل

---

(١) إشارة إلى أنّ النصوص واقعة على حسب الاستعمال اللغوي، والاستعمال اللغوي لا يستلزم اعتبار القيام في كلّ مشتقٍ كما مرّ. (المؤلّف)

على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به، وأنّه موجود عالم قادر، عُلم أنّ قيام المبدأ به غير لازم، وبعد هذا نقول: إنّ صفة الشيء على قسمين؛ أحدهما ما يقوم به في نفس الأمر كالعلم بالنسبة إلى زيد، وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة إليه، فإنّهما أعين زيد في الخارج، لصحّة حملهما عليه مواطاة، وزائدان على مـ[ـا]هيّته،[1] والصفة بالمعنى الأول زائد على الله تعالى في الخارج، والثاني عينه فيه، والمراد أنّ صفاته تعالى من القسم الثاني، لا الأوّل الزائد على الذات في الخارج، وقيام المبدأ غير لازم، فصحّ كون الصفات عين الذات، كذا حقّقه صدر المدقّقين[2] في بعض مصنّفاته العليّة.[3]

وأمّا ما أجاب به الناصب عن أوّل استدلالات المصنّف فمن تخصيص المقدّمة الكلّيّة العقليّة القائلة بأنّ كلّ ممكن حادث بما عدا صفاته، فهو تخصيص بارد لا دليل عليه، ومخالف لما يجده كلّ عاقل من أنّ الواجب بالذات لا يكون إلّا ذاتاً، وما استدلّ به عليه من قوله: «**لأنّ صفاته لا هو ولا غيره**» مجرّد اصطلاح منهم لا يدفع التعدّد والتغاير في الواقع، فلا يفيد، وتحقيق ذلك على ما حقّقه سيّد المحقّقين في شرح المواقف أنّهم لـمّا أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى، لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى، ولزمهم أيضاً أن تكون تلك الصفات مستندة إلى الذات، إمّا بالاختيار، فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والإرادة، ويلزمهم أيضاً كون

(١) أي على صورته الحاصلة في العقل، لا على ذاته وهويته الخارجية، وهذه الزيادة في الذهن لا في الخارج، فافهم. (المؤلّف)

(٢) المراد به السيد صدر الدين الحسيني الشيرازي الدشتكي، وقد مرّت ترجمته [راجع هامش الصحيفة ٥٧ وما بعدها من هذا المجلّد]. (شهاب الدين)

(٣) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: العقليّة. (المصطفوي)

الصفات حادثة، وإمّا بالايجاب، فيلزمهم كونه تعالى موجباً بالذات، ولو في بعض الأشياء، فتستّروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستّروا عن شناعة القول بالجسميّة بالتكلّفات.

وأمّا ما أجاب به عن الاستدلال الثاني من أنّ «**الكفر إثبات ذوات قديمة.. إلخ**»، ففيه أنّ النصارى أيضاً لم يثبتوا ذواتاً ثلاثة، وإنّما هذا شيء افتراه عليهم أصحاب الناصب عند إرادة التفصّي عن مشاكلتهم مستدلّين عليه بأنّهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح، والمستقلّ بالانتقال لا يكون إلّا ذاتاً، وهو مدفوع بأنّه لا يفيد ما هو المدّعى من إثبات كون الأقانيم الثلاثة ذواتاً، وإنّما يفيد كون أقنوم واحد ذاتاً، على أنّا نقول: يجوز أن يكون قولهم بانتقال أقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات، أو أرادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم، فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتاً، ومن البيّن أنّ مجرّد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر، وإن كان ذلك جهلاً، وبالجملة لا يجب أن يكون المعتقد للانتقال معتقداً للذاتيّة لجواز أن يكون منكراً للزوم بينهما.

وأمّا ما ذكره من المثال فإنّما يصلح لتلاعب الأطفال، فإنّه في مرتبة أن يُقال: أيُّ نقص يعرض الله تعالى من كون عرشه قديماً؟ لأنّه محل استوائه، ومن مجالي عظمته، بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه، تعالى عنه علوّاً كبيراً.

وأمّا ما أجاب به عن الثالث بقوله: «**إن أردتم باستكماله بالغير.. إلخ**» ففيه أنّ العقل السليم حاكم بأنّ الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته إلى غيره، وأنّ المفتقر إلى غيره كذلك ممكن.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**المحال هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره لا اتّصافه لذاته**

بصفة كمال هو غيره» فمردود بأنّه لا كمال لله تعالى في اتّصافه بصفة كمال هو غيره، لأنّ غيريّة الصفة تستلزم افتقار الذات المستلزم للإمكان كما مرّ، وإنّما يكون ذلك كما لا في الشاهد الممكن الناقص، فهذا أيضاً راجع إلى قياس الغائب على الشاهد، وقد عرفت ما فيه، ثمّ لا يخفى أنّ أخذ الاستكمال بدل الافتقار إنّما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل، والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التقرير والتحرير لم يقدر على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلاً لكلام المصنّف، فذكر في جواب المصنف عين ما أجاب به صاحب المواقف هناك مشتملاً على لفظ الاستكمال، مع أنّ بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى.[1]

وأمّا ما أجاب به عن الاستدلال الرابع من أنّ «**العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى، ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات.. إلخ**» فمدخولٌ بأنّ المصنّف قدس سره لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات غير[2] المتناهيّة المراد بها الحوادث الكونيّة كما زعمه حتّى يتأتّى دفعه بأنّه لا يلزم التسلسل المحال، بناءً على أنّ عدم

(١) هنا تعليقتان:

❖ قال عين القضاة: «ذواتنا ناقصة، وإنّما تكملها الصفات، فأمّا ذات الله تعالى سبحانه، فهي كاملة لا تحتاج في شيء إلى شيء، إذ كلّ ما يحتاج في شيء إلى شيء فهو ناقص، والنقصان لا يليق بالواجب تعالى، فذاته تعالى كافية للكلّ في الكل، فهي بالنسبة إلى المعلومات علم، وبالنسبة إلى المقدورات قدرة، وبالنسبة إلى المرادات إرادة، ولا اثنينيّة فيها بوجه من الوجوه»، انتهى، وبعض عبارات غيره من الصوفيّة موافقة له وبعضها مخالف. (المؤلّف)

❖ قال السيّد المرعشي في هذا الموضع من الطبعة المرعشيّة: «أقول: عين القضاة هو الشيخ محمّد بن عبد الله بن محمّد بن علي الميانجي الهمداني، المتوفّى سنة ٥٢٣، صاحب التآليف، وله تآليف وتصانيف في التصوّف والكلام والفلسفة، منها كتاب سوانح العشاق، ألّفه لشيخه أحمد الغزالي، وكتاب شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، وكتاب تازيانه سلوك في التصوّف، وكتاب زبدة الحقايق». (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: الغير! وقد تكرّر هذا الاستعمال عدّة مرّات هنا، وأصلحنا الجميع. (المصطفوي)

تناهي معلومات الله تعالى إنّما هو بمعنى أّن تعلّق علمه تعالى بتلك المعلومات لا ينتهي إلى أمرٍ معلوم لا يمكن تجاوزه عنه، لا بمعنى أنّ تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحقّقة بالفعل، كيف ولو كان مراد المصنّف ذلك لورد عليه مثلما أورده على الأشاعرة لظهور أنّه على تقدير أن يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات غير المتناهية التفافات غير متناهية ويكون الجواب الجواب، بل مراده قدّس سرّه من المعلومات غير المتناهية العلوم المعلومة بما يغايرها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبيّنه عن قريب إن شاء الله تعالى، ومراده بالمرار غير المتناهية المرار الحاصلة من لزوم العلوم غيرالمتناهية في مرتبة إثبات كل من المعاني القديمة، فإنّ تأثيره تعالى في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقّف على علم آخر كما يتوقّف على قدرة وإرادة و غيرهما من المعاني الزائدة، وكذا تأثيره في القدرة والإرادة المتوقّف عليهما التأثير في العلم يتوقّف على قدرة وإرادة أخرى وهكذا، فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وإرادات غير متناهية، وكذا في مرتبة تأثيره تعالى ابتداءً في القدرة الزائدة عليه تلزم السلاسل غير المتناهية، لتوقّف تأثير القدرة على العلم والإرادة الزائدتين، وهكذا الكلام في تأثيره تعالى ابتداءً في الإرادة الزائدة، وهذا هو الذي أراده بقوله: «**وفي كلّ واحدة من هذه المراتب مراتب غير متناهية**»، و يقرب منه ما ذكره قدّس سرّه في كتاب نهج المسترشدين بقوله:

«ولأنّ صدور العلم عنه يستدعي كونه علماً، وذلك إنّما يكون بعد كونه عالماً، فيكون الشيء مشروطاً بنفسه أو يتسلسل».[1]

---

(١) نهج المسترشدين ص٤٣.

لأنّ العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم؛ إمّا أن يكون نفسه، أو غيره، فعلى الأول يلزم الأول، وعلى الثاني يلزم الثاني، وقد ذكر في النهج دليلاً آخر أخذ فيه لزوم حدوث الصفات، حيث قال:

«لنا أنّه لا قديم سواه لأنّ كل موجود سواه فهو مستند إليه، كما حُقّق في إثبات وجوده تعالى، وقد بيّنّا أنّه تعالى مختار، وفعل المختار محدث».

وملخّصها ما ذكره سيّد المحقّقين قدس سره في شرح المواقف من أنّ:

«تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلاً إن كان بقدرة واختيار لزم محذور أنّ التسلسل في صفاته وحدوثها، وإن كان بإيجاب لزم كونه موجباً بالذات، فلا يكون الإيجاب نقصاناً، فجاز أن يتّصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته، ودعوى أنّ إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكلة»،[1] انتهى.

وإنّما طوى المصنف في تلك الأدلّة احتمال الإيجاب لامتناعه عند الملّيّين، وبعد التزام الخصم له، وإنّما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل، إذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزماً للحدوث، ولا مناقشة في كونه مستلزماً للتسلسل في بعض الصفات، فافهم.

هذا ويتوجّه أيضاً على الناصب فيما ذكره من تعدّد العلم بحسب التعلّق بالمفهومات أنّ تلك التعلقات إن كانت قديمة، يلزم قدم المعلومات، وإن كانت حادثة، يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلّقات الحادثة، قال العلّامة

---

(١) شرح المواقف ج٨ ص٤٨.

الدواني[1] في شرحه على العقائد العضديّة:

«أمّا ما ذكره الظاهريُّون[2] من المتكلّمين من أنّ العلم قديم، والتعلّق حادث؛ لا يسمن ولا يغني من جوع، إذ العلم ما لم يتعلّق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوماً، فهو يفضي ـ إلى نفي كونه تعالى عالماً بالحوادث في الأزل، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً»، انتهى.

وأمّا ما ذكره آخراً من أنّه «**لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب.. إلخ**»، فدليلٌ على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلّمين، فإنّ وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقاً سواءً كان هناك ترتّب أو لا كما صرّحوا به وعرفه من له أدنى تحصيل.

وأمّا ما أجاب به عن الدليل الخامس، فنختار الشق الثاني منه، قوله: «**فليس هناك إلّا ملاحظة الموصوف مع الصفات**»، قلنا: إن أراد به أنّه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الأمر، وإنّما التعدّد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر و غيرهما، فهو عين مذهب القائل بالعينيّة كما لا يخفى، وإن أراد به أنّه تتحقّق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به، فهو كلام لغو لا أثر له في دفع الاستدلال.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**احتياج الواجب إلى ما هو غيره يوجب الإمكان**» فالظاهر أنّ له تتمّة حذفها، هي أنّ صفاته تعالى ليست غيرها كما هي ليست عينها، ولعلّه إنّما حذفها هرباً عن التصريح بالفاسد، لما مرّ منّ أنّ عدم المغايرة بين الذات والصفات إنّما هو بحسب اصطلاحهم، ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الأمر، فلا يفيد أصلاً.

---

(١) قد مرّت ترجمة أحواله سابقاً [في الصحيفة ٢٤ من هذا المجلّد]، فليُراجع. (شهاب الدين)

(٢) المراد بهم من يأخذ بظواهر الأدلة النقليّة في باب صفاته تعالى، لا الظاهريُّون التابعون لداود بن علي الإصفهاني الذي مرّت ترجمته [في هامش الصحيفة ١٠١ من هذا المجلّد]، فلا تغفل. (شهاب الدين)

وأمّا ما ذكره في تأويل كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام من احتمال إرادة صفات تكون هي غير الذات بالكلّيّة فلا تخفى ركاكته، ولقد أشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلّيّة قول الرجل الخراساني الذي ضلّ حماره في قافلة وكان ذكراً، فأخذ حماراً أنثى كان لأحدٍ من رفقائه عوضاً عنه، فلمّا تكلّموا معه في ذلك وقالوا له أنّك كنت تقول: إنّ حماري كان ذكراً وهذه أنثى، قال: إنّ حماري أيضاً لم يكن ذكراً بالكلّيّة، فليضحك قليلاً وليبك كثيراً.

وأمّا ما أجاب به عن الدليل السادس من أنّ «**المراد بعدم كون الصفات عين الذات أنّها مغايرة للذات في الوجود.. إلخ**»، فقد مرّ مراراً أنّ هذه الإرادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع، وهو ممّا يأباه العقل في باب التوحيد، على أنّ الواسطة بين الشيء وغيره ممّا يجدها كلُّ عاقل، وتخصيص الغير بما خصَّصوه به لتصوير الواسطة تعسُّفٌ لا يخفى.

وأمّا ما ذكره بقوله: «**كما يُقال: إنّ علم زيد ليس عين زيد، لأنّه صفة له، وليس غيره بالكلّيّة.. إلخ**»، فهو مثال من جملة مصنوعاته، ولم نسمع إلى الآن من يقول أنّ علم زيد ليس غيره بالكلّيّة، وإنّما سمعنا نظيره عن الخراساني كما مرّ.

[٢٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث التاسع في البقاء، وفيه مطلبان.

الأوّل أنّه ليس زائداً على الذات.

وذهبـ[ـت][1] الأشاعرة إلى أنّ الباقي إنّما يبقى ببقاءٍ زائد على ذاته، وهو عرض قائم بالباقي، وأنّ الله تعالى باقٍ ببقاء قائم بذاته.

ولزمهم من ذلك المحال الذي تجزم الضرورة ببطلانه من وجوه:

الأوّل، أنّ البقاء إن عُني به الاستمرار لزم اتّصاف العدم بالصفة الثبوتيّة، وهو محال بالضرورة؛ بيان الملازمة أنّ الاستمرار كما يتحقّق في جانب الوجود، فكذا يتحقّق في جانب العدم، لإمكان تقسيم المستمرّ إليهما، ومورد التقسيم مشترك، ولأنّ معنى الاستمرار كون الأمر في أحد الزمانين كما كان في الزمان الآخر، وإن عُني به صفة زائدة على الاستمرار، فإن احتاج كلٌّ منهما إلى صاحبه دار، وإن لم يحتج أحدهما إلى الآخر أمكن تحقّق كلٍّ منهما بدون صاحبه، فيوجد بقاء من غير استمرار، وبالعكس، وهو باطل بالضرورة، وإن احتاج أحدهما إلى صاحبه انفكّ الآخر عنه، وهو ضروري البطلان.

الثاني، أنّ وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج إلى البقاء لزم الدور، لأنّ البقاء عرض يحتاج في وجوده إلى الجوهر، فإن احتاج إلى وجود هذا الجوهر الذي فُرض باقياً، كان كلٌّ من البقاء ووجود الجوهر محتاجاً إلى صاحبه، وهو عين الدور المحال، وإن احتاج إلى وجود جوهر غيره، لزم قيام الصفة بغير الموصوف، وهو غير معقول؛ أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر، فجاز أن [يـ]ـقوم[2] بذاته لا في محل، ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني، وهو خطأ، لأنّه يقتضي قيام البقاء بذاته، فيكون جوهراً مجرَّداً، والبقاء لا يُعقل إلّا عرضاً قائماً بغيره، وأيضاً يلزم أن يكون هو بالذاتيّة أولى من الذات، وتكون الذات بالوصفيّة أولى منه، لأنّه مجرّدٌ مستغنٍ عن الذات، و الذات محتاجة إليه،

(١) التاء ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) استُبدلت التاء بالياء في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

والمحتاج أولى بالوصفيّة من المستغني، والمستغني أولى بالذاتيّة من المحتاج، ولأنّه يقتضي بقاء جميع الأشياء لعدم اختصاصه بذات دون أخرى حينئذٍ.

الثالث، أنّ وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الأوّل، ولـمّا كان وجوده في الزمان الأوّل غنيّاً عن هذا البقاء، كان وجوده في الزمان الثاني كذلك، لامتناع كون بعض أفراد الطبيعة محتاجاً لذاته إلى شيء، وبعض أفرادها مستغنياً عنه»،[١] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: اتّفق المتكلّمون على أنّه تعالى باق، لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتيّة زائدة أو لا، فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد إلى أنّه صفة ثبوتيّة زائدة على الوجود، إذ الوجود متحقّق دونه كما في أوّل الحدوث، بل يتجدّد بعده صفة هي البقاء، ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الأشاعرة كالقاضي أبي بكر[٢] وإمام الحرمين[٣] والإمام الرازي[٤] وجمهور معتزلة البصرة، وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني، لا أمر زائد عليه، ونحن ندفع ما أورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الأشعري، فنقول، أورد عليه ثلاث إيرادات.

الأول، أنّ البقاء إن عُني به الاستمرار لزم اتّصاف العدم بالصفة الثبوتية إلى آخر الدليل،

(١) نهج الحق ص٦٥-٦٧.

(٢) المراد به القاضي أبو بكر محمّد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر بن القاسم البصري الباقلّاني، صاحب التصانيف في علم الكلام، سكن بغداد، سمع أبا بكر القطيعي وأبا محمّد بن ماسي، وخرج له أبو الفتح بن أبي الفوارس، روى عنه أبو ذر الهروي، والحسين بن حاتم، وخلق، له كتب، أشهرها كتاب الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، توفّي يوم السبت في ذي القعدة لسبع بقين منه سنة ٤٠٣، ودُفن بداره ثمّ نُقل إلى مقبرة باب حرب من مقابر بغداد، وما نقله القاضي الشهيد عنه مذكور في كتاب الإنصاف، فليُراجع، ومن طالعه رأى أنّ الرجل غير مالك لنفسه في التحامل والتعصّب على المعتزلة، والإماميّة، والوقيعة في حقّهم، مع أنّ المسائل العلميّة مضامير الأفكار والآراء، لا الشتم والسباب، وزاد الشيخ محمّد زاهد الكوثري في تعاليقه عليه في الطنبور نغمات، عصمنا الله من الزلل في القول والعمل. (شهاب الدين)

(٣) مرّت ترجمته [في هامش الصحيفة ٩٦ من هذا المجلّد]. (شهاب الدين)

(٤) مرّت ترجمته [في هامش الصحيفة ٨٠ من هذا المجلّد]. (شهاب الدين)

والجواب أنّ البقاء عُني به استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتّى يلزم اتّصاف العدم بالصفة الثبوتيّة، فاندفع ما قال.

الثاني، أنّ وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج إلى البقاء لزم الدور، ثمّ ذكر أنّ الأشاعرة أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر، ورتّب عليه أنّه حينئذٍ جاز أن يقوم بذاته لا في محل، وهذا الجواب افتراء عليهم، بل أجابوا بمنع احتياج الذات إليه، وما قيل إنّ وجوده في الزمن الثاني معلّل به ممنوع، غاية ما في الباب أنّ وجوده فيه لا يكون إلّا مع البقاء، وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علّة لوجوده فيه، إذ يجوز أن يكون تحقّقهما معاً على سبيل الاتّفاق، فاندفع كلُّ ما ذُكر من المحذور.

الثالث، أنّ وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الأوّل، ولما كان وجوده في الزمان الأوّل غنيّاً، كان في الثاني كذلك، والجواب أنّ جميع أفراد الوجود محتاج إلى البقاء في الزمان الثاني، غنيٌّ عنه في الزمان الأول، فلا تختلف أفراد الطبيعة[1] في الاحتياج والغنى الذاتيين، وهو حسب أنّ الوجود في الزمان الأوّل فرد، وفي الزمان الثاني فرد آخر، وهذا غاية جهله وعدم تدرّبه في شيء من المعقولات»، انتهى.

أقول:

المصنّف قدس سره غير ذاهل عن أنّ البقاء في الباقي الموجود يُراد به استمرار الوجود، لكنّ غرضه في هذا الدليل إثبات عدم القيام في البقاء و الاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل للموجود الباقي، وقد أشار إلى ما ذكرناه بقوله:

(١) وعُلم أنَّ المقصود من هذا الجواب أنّه يلزم من تساوي أفراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج إليه أن لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجاً إلى البقاء، وإنّما لزم ذلك منه أن لو كان الوجود في الزمان الثاني فرداً مغايراً للوجود في الزمان الأوّل اذح [كذا، اختصار: إذ حينئذٍ] لـمّا استغنى الوجود في الزمان الأول عنه، فيجب استغناء الوجود في الزمان الثاني أيضاً عنه، إلّا أنّه لا مغايرة بينهما، بل هو عينه كما نصّ عليه هذا الرجل في أوّل تقرير هذا الاعتراض، فح [كذا، اختصار: فيحنئذٍ] جاز أن يكون كلُّ فرد من أفراد الوجود مستغنياً عن البقاء في الزمان الأوّل، محتاجاً إليه في الزمان الثاني، ولا يلزم التفاوت في أفراد طبيعة واحدة استغناءً واحتياجاً. (ابن روزبهان)

«**الاستمرار كما يتحقّق في جانب الوجود، كذلك يتحقّق في جانب العدم**»، وحاصل الدليل أنّ البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يستوي إطلاقه على الموجود والمعدوم، فلو اقتضى القيام بالباقي، لزم أن يكون قائماً بالباقي المعدوم أيضا لما ذكرنا، فيلزم اتّصاف المعدوم بأمر ثبوتي، وإذا كان هذا محالاً تعيّن عدم اقتضائه للقيام بشيء، وبه تتّم الحجّة على الأشعري، ولا يفيد اختيار الشقّ الثالث كما زعمه الناصب.

وأمّا ما ذكره من أنّ الجواب الذي نقله المصنّف عن الأشاعرة في ردّ الدليل الثاني «**افتراء عليهم، بل أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر.. إلخ**» فدليلٌ على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر الألفاظ من غير تمكّنه عن تحصيل حقيقة المعنى، فكلّما وُجد مخالفة ما بين العبارتين، ولو بالتفصيل والإجمال والإطناب والإيجاز حُكم بمغايرة المعنى، والحاصل أنّ الجواب الذي ذكره الناصب مصدّراً بقوله: «**بل أجابوا بمنع احتياج الذات إليه.. إلخ**» وهو المذكور في المواقف متّحد في المعنى مع ما ذكره المصنّف قدس سره، فإنّ حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله: «**إذ يجوز أن يكون تحقّقهما معاً على سبيل الاتّفاق**»[1] راجع إلى ما ذكره المصنّف من الجواب: «**يجوز أن يقوم البقاء بذاته لا في محل.. إلخ**» لظهور أنّ الحكم بتحقّق الذات والبقاء معاً على سبيل الاتّفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز أن يقوم البقاء بذاته لا في محل، فيلزم ما ذكره المصنّف من المحذور لزوماً لا مدفع له كما لا يخفى.

وممّا ينبغي أن يُنبَّه عليه أنّ البقاء قد فسّره بعضهم باستمرار الوجود في الزمن الثاني كما مرّ، وفسّره آخرون بأنّه صفة تعلّل بها الوجود في الزمان الثاني، والظاهر أنّ الدليل

(١) شرح المواقف ج٨ ص١٠٨.

الثاني الذي ذكره المصنّف، وهو المذكور في المواقف أيضاً إلزامي لمن فسّر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته، فما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني معلّلاً بالبقاء كما ترى.

وأمّا ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واهٍ سخيف جدّاً، ولهذا اضطرب بعد ذلك، وكتب في الحاشيّة ما هو أسخف منه.

أمّا ما ذكره في أصل جرحه، فلأنّ كلام المصنف صريح في أنه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغنى والافتقار، حيث قال: «**وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الأول**»، فكيف يتأتّى للناصب أن يقول أنّ المصنّف «**حسب أن الوجود في الزمان الأول فرد، وفي الزمان الثاني فرد آخر**»؟**!** وهل هذا الاشتباه إلّا دليل جهله وعدم تمكّنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلاً عن التفطّن بدقائق العلوم ومعقولاتها.

وأمّا ما ذكره في الحاشية من أنّ:

«المقصـ[ــو]د مـن هـذا الجـواب أنّـه يلـزم مـن تسـاوي أفـراد الطبيعـة في الاسـتغناء والاحتيـاج إليـه أن لا يكـون الوجـود في الزمـان الثـاني محتاجـاً إلى البقـاء، وإنّـما لـزم ذلـك منـه أن لـو كـان الوجـود في الزمـان الثـاني فـرداً مغـايراً للوجـود في الزمـان الأوّل إذ حينئـذٍ لّما اسـتغنى الوجـود في الزمـان الأول عنـه، فيجـب اسـتغناء الوجـود في الزمـان الثـاني أيضـاً عنـه، إلّا أنّـه لا مغـايرة بيـنهما، بل هو عينه كـما نـصّ عليـه هـذا الرجـل في أوّل تقريـر هـذا الاعـتراض، فحينئـذٍ جـاز أن يكـون كـلُّ فـرد مـن أفـراد الوجـود مسـتغنياً عـن البقـاء في الزمـان الأوّل، محتاجـاً إليـه في الزمـان الثـاني، ولا يلـزم التفـاوت في أفـراد طبيعـة واحدة استغناءً واحتياجاً»، انتهى-

فأقول: مبناه على أنّ المصنّف أراد أنّه يلزم اختلاف أفراد طبيعة الوجود، وقد علمت بما نبّهناك عليه من دلالة صريح كلام المصنّف على إرادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين أنّ ما فهمه الناصب في هذه الحاشية أيضاً غير منفهم عن كلام المصنّف أصلاً، وإنّما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الردّ على هذا الكتاب تعصّباً من غير استعداد واستمداد، فمقاصده عنه تفوت، وينسج عليه أموراً واهية كنسج العنكبوت، ويأتي بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع، وأنّى يدرك الضالع[1] شأو[2] الضليع؟![3]

(١) الضالع: المعوّج الخلقة. (شهاب الدين)

(٢) الشأو: الأمد والغاية. (شهاب الدين)

(٣) الضليع: المستوي الخلقة، وهذه الجملة مثل يُضرب به في بيان قصور الناقص عن اللحوق بالتامّ الكامل فيما همّه وأراد، وأين التراب ورب الأرباب؟ (شهاب الدين)

[٢٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الثاني في أنّ الله تعالى باقٍ لذاته.

الحقُّ ذلك، لأنّه لو احتاج في بقائه إلى غيره كان ممكناً، فلا[1] يكون واجباً، للتنافي الضروري بين الواجب والممكن.

وخالفت الأشاعرة في ذلك، وذهبوا إلى أنّه تعالى باق بالبقاء، وهو خطأ لما تقدّم، ولأنّ البقاء إن قام بذاته تعالى لزم تكثّره، واحتاج البقاء إلى ذاته تعالى، مع أنّ ذاته محتاجة إلى البقاء، فيدور، وإن قام بغيره كان وصف الشيء حالًّا في غيره، ولأنّ[2] غيره محدث، فإن قام البقاء بذاته كان مجرّداً.

وأيضاً، بقاؤه تعالى باق لامتناع تطرّق العدم إلى صفاته[3] تعالى، ولأنّه يلزم أن يكون محلًّا للحوادث، فيكون له بقاء آخر ويتسلسل.

وأيضاً، صفاته تعالى باقية، فلو بقيت بالبقاء، لزم قيام المعنى بالمعنى»،[4] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت فيما سبق أكثر أجوبة ما ذكره في هذا الفصل.

قوله: «لو احتاج في بقائه إلى غيره كان ممكناً»، قلنا: الاحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الإمكان، ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكناً.

قوله: «ولأنّ البقاء إن قام بذاته لزم تكثّره»، قلنا: لا يلزم التكثّر، لأنّ الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلّيّةً كما سبق.

---

(١) استُبدلت الواو بالفاء في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: وإنّ. (المصطفوي)

(٣) وردت في المطبوع من النهج في هذا الموضع كلمة: «ذاته»، ثمّ من بعدها كلمة «صفاته» موضوعة بين قوسين. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص٦٧.

قوله: «احتاج البقاء إلى ذاته، وذاته محتاجة إلى البقاء، فيلزم الدور»، قلنا: مندفع بعدم احتياج الذات إلى البقاء بل هما متحقّقان معاً كما سبق، فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات إليه بل هما متحقّقان[1] معاً.

قوله: «بقاؤه باق»، قلنا: مسلّم، فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتّصاف الوجود بالوجود.

قوله: «ولأنّه يلزم أن يكون محلًّا للحوادث»، قلنا: ممنوع، لأنّا قائلون بقدمه.

قوله: «يكون له بقاء آخر ويتسلسل»، قلنا: مندفعٌ بما سبق من أنّ بقاء البقاء نفس البقاء.

قوله: «صفاته تعالى باقية، فلو بقيت بالبقاء، لزم قيام المعنى بالمعنى»، قلنا: قد سبق أنّ الصفات ليست مغايرة للذات بالكلّيَّة فيمكن أن يكون البقاء صفة للذات، وتبقى الصفات ببقاء الذات، فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى»، انتهى.

أقول:

قد أوضحنا لك وهن تلك الأجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط، وأمّا ما أجاب به ههنا أوّلاً من أنّ «**الاحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الإمكان، ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكناً**»، ففيه أنّه مكابرة على المقدّمة الكلّيَّة العقليّة الضروريّة، فلا يستحقّ إلّا الإعراض، على أنّ ظاهر ما ذكره من أنّ الاحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الإمكان يقتضي أنّ الواجب لو احتاج إلى شيء من السماويّات والأرضيّات أيضاً، لا يكون ذلك موجباً لإمكانه لأنّ الكلّ ناشٍ من ذاته، وفساده أظهر من أن يخفى.[2]

وأمّا ما أجاب به ههنا ثانياً بقوله: «**قلنا: لا يلزم التكثّر، لأنّ الصفات الزائدة**

(١) في إحدى النسخ المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: تحقّقا. (المصطفوي)

(٢) وردت هذه العبارة، أي قوله: «وفساده أظهر من أن يخفى» في الطبعة المرعشيّة بين قوسين، ممّا يقتضي وجودها في نسخة دون أخرى من النسخ المعتمد عليها في تلك الطبعة، والله العالم. (المصطفوي)

ليست غيره مغايرة كلّيَّةً كما سبق»، فمردودٌ بما سبق من كونه في السخافة نظير قول من ضلّ منه الحمار، وأمّا الناصب المهذار فمثله كمثل الحمار الذي يحمل الأسفار.

وأمّا ما أجاب به ثالثاً من جواز كون البقاء قائماً بذاته تعالى من غير احتياج الذات إليه، فهو كلام فاسد كإثبات وجودات متعدّدة وتشخّصات متعدّدة وعلوم متعدّدة من غير حاجة له إليها، وبالجملة ليس في ذلك سوى إثبات فضل نزّه العقلاء من الحكماء الأجرام الفلكيّة عنها لشرفها، فكيف لا يُنزّه الله سبحانه عنه؟

وأمّا ما أجاب به رابعاً من أنّ «**البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء.. إلخ**»، ففيه أنّ المتنازع فيه بيننا وبينكم هو أنّه هل يجوز أن يكون تعالى باقياً بالبقاء الذي هو عين ذاته أم لا؟ فإذا جاز أن يكون البقاء باقياً بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز أن يكون بقاؤه تعالى أيضاً كذلك، فانهدم بنيان ما استدلّ به شيخكم الأشعري[1] من أنّ الواجب باق، فلا بدّ أن يقوم به معنى هو البقاء كما ذُكر في المواقف وشرح التجريد، وأيضاً الأشاعرة إنّما ذهبوا إلى زيادة الصفات وأنكروا عينيتها لزعمهم[2] أنّ القول بالعينيّة راجع إلى النفي المحض، وأن يكون مؤدّى ذلك أنّه تعالى عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، إلى غير ذلك كما صرّح به شارح العقائد، وهذا المحذور الذي حملهم إلى القول بزيادة الصفات آتٍ في البقاء، وبقائه أيضاً، فكيف نسوا إنكارهم للعينيّة واعترفوا به ههنا قائلين بأنّ «**البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء**»؟! و بالجملة كلام المصنّف ههنا إلزامي لهم، فإن رجعوا عن ذلك ووافقوا، فنعم الوفاق، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) والقول بأنّ البقاء لا يحتاج في البقاء إلى بقاء زائد دون ذاته تعالى تحكّم، ودون إثباته خرط القتاد. (المؤلّف)

(٢) وإنّما نُسب هذا إلى الزعم لأنّ مرادهم من قولهم: «إنّه عالم لا علم له» أنّه عالم لا علم له صفة موجودة، فيكون بمنزلة قولنا «أعمى لأعمى له صفة موجودة في الخارج»، وليس بمحال. (المؤلّف)

وأمّا ما أجاب به خامساً عمّا نقله من قول المصنّف: «**ولأنّه يلزم أن يكون محلًّا للحوادث، فيكون له بقاء آخر، فيتسلسل**»، ففيه أنّ المنقول كلامٌ [تـ]ـلوح عليه آثار السقم، لأنّ تفريع لزوم التسلسل على كونه محلّاً للحوادث ممّا لا وجه له، ويعضّده أيضاً كلام المصنف في كتاب نهج المسترشدين، حيث قال:

«ولأنّ البقاء لو كان زائداً على الذات لزم التسلسل»[1] انتهى-

فالظاهر أنّ الناصب زاد في كلام المصنف أو نقّص كما وقع منه مثل هذا غير مرّة، فوجب الرجوع إلى أصلٍ مصحّح من نسخة المصنّف ههنا لتتضّح حقيقة الحال.[2]

وأمّا ما أجاب به سادساً عن لزوم التسلسل بما أسبقه، فمدفوع بما أسبقناه من لزوم انهدام دليلهم.

وأمّا ما أجاب به سابعاً من أنّ «**الصفات ليست مغايرة للذات بالكلّيّة فيمكن أن يكون البقاء صفة للذات، ويبقى ببقاء الذات.. إلخ**» ففيه أنّ من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء، فإن أُريد ببقاء البقاء بقاء الذات عينه الذي بقي به الذات يلزم ما ذكرنا سابقاً من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات، وإن أراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين، وهو ممّا لم يقل به أحد، فتعيّن أن يكون بقاء البقاء ببقاء قائم بذاته، فيلزم ما ذكره المصنّف من قيام المعنى بالمعنى، وأيضاً هذا البحث إلزامي على الأشاعرة حيث استدلّوا على عدم بقاء الأعراض بوجوه ثلاثة مذكورة في المواقف،

---

(١) نهج المسترشدين ص٤٣.

(٢) والنصّ موجود في الطبعة القمّية للكتاب، ولم يُشر فيها إلى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في طباعة الكتاب، وكلّما فيها تعليقات من الشيخ عين الله الأرموي، وتقديم من السيّد رضا الصدر، وحقُّ الكتاب أن يُحقَّق بما هو أهله، أرجو من الله أن يوفِّق مهرة هذا الفن للنهوض بهذا الواجب. (المصطفوي)

منها أنّها لو بقيت لكانت متّصفة ببقاء قائم بها، والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض، وإلّا فالبقاء عند المصنّف وسائر المحقّقين ليس بعرض، بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتّصف به العرض كالجوهر، وأيضاً ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرّح به في نهج المسترشدين، حيث قال: «**ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة، ولا بدّ من الانتهاء إلى محل جوهري**»،[1] وهذا صريح فيما ذكرنا من إرادة الإلزام، والله تعالى أعلم بحقائق المرام.

(١) نهج المسترشدين ص٣١.

[٢٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«خاتمة تشتمل على حكمين.

الأوّل، البقاء يصحّ على الأجسام بأسرها، وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك.

وخالف فيه النظام من الجمهور، فذهب إلى امتناع بقاء الأجسام بأسرها، بل كلّ آنٍ يوجد فيه جسم ما، يُعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده، ولا يمكن أن يبقى جسم ما من الأجسام، فلكيّها وعنصريّها، بسيطها ومركّبها، ناطقها وغيرها، آنين.

ولا شكّ في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بأنّ الجسم الذي شاهدته حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها، والمنكر لذلك سوفسطائي، بل السوفسطائي لا يشكّ في أنّ بدنه الذي كان بالأمس هو بدنه الذي كان الآن، وأنّه لم[1] يتبدّل بدنه من أوّل لحظة إلى آخرها، وهؤلاء جزموا بالتبدّل»،[2] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: الجسم عند النظام مركّب من مجموع أعراض مجتمعة، والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا، فالجسم أيضاً يكون كذلك عنده، والحق أنّ ضرورة موجوديّة البقاء، وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعتا[3] إلى الحكم بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين، وليست هذه الضرورة حاصلة في الأجسام لجواز قيام البقاء بالجسم، وأمّا ما ذهب إليه النظام أنّ الجسم مجموع الأعراض المجتمعة، فباطل، فمذهبه في عدم صحّة البقاء على الأجسام يكون باطلاً كما ذكره»، انتهى.

---

(١) في المطبوع من النهج: لا. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٦٨.

(٣) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: دعت. (المصطفوي)

أقول:

غرض الناصب من ذكر حقّه الباطل إظهار أنّ فساد قول النظام ليس لأجل فساد قوله بعدم بقاء الأعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم بقاء الأجسام، بل هو لأجل فساد حكمه بأنّ الأجسام مركّبة من الأعراض، لأنّ ما شارك فيه الأشعري معه من القول بعدم بقاء الأعراض مبنيٌّ على مقدّمتين ضروريتَّيْن هما موجوديّة البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض؛ هذا محصّل مرامه، ويتوجّه عليه أنّ دعوى الضرورة في كلٍّ من المقدّمتين باطلة إذ التحقيق أنّ البقاء أمر اعتباري كما مرّ، واعترف به صاحب المواقف أيضاً، وقد مرّ أيضاً جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطء بالحركة، والدليل المذكور في المواقف وغيره لإثبات عدم بقاء الأعراض مدخول كما سيجيء ما يوضّحه، فيكون النظام والأشاعرة شريكين في شطر من الفساد، غاية الأمر أن يكون مذهب النظام أكثر فساداً.

وأمّا ما ذكره الناصب في حاشية كلامه في هذا المقام[1] من أنّ «**دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع تحلله وورود البدل في محل المنع.. إلخ**» فمدخول بأنّ المراد بالبدن الأجزاء الأصليّة التي تقوم بها التشخّصات البدنيّة، وهي باقية من أوّل العمر إلى آخره كما صرّحوا به في بحث المعاد، فلا يقدح في الحكم بعدم تبدّل البدل تحلّل فواضله التي هي الرطوبة الغريزيّة بواسطة الحار الغريزي[2] كما ذُكر في علم الطب، [فـ]ـتأمّل.

(١) يبدو أنّ لابن روزبهان حاشيّة في هذه المناقشة قد سقطت من النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، وردّ السيّد الشهيد في هذا المقام متوجّهٌ على ذلك. (المصطفوي)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الحرارة الغريزيّة. (المصطفوي)

[٢٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«الحكم[١] الثاني في صحّة بقاء الأعراض.

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ الأعراض غير باقية، بل كلّ لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحياة وطعم وعلم وقدرة وتركّب وغير ذلك من الأعراض، فإنّه لا يجوز أن يوجد آنين متصلين، بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده.

وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه، فإنّه لا حكم أجلى عند العقل من أنّ اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها، وأنّه لم يُعدم ولم يتغير، وأي حكم أجلى عند العقل من هذا وأظهر منه؟!

ثمّ إنه يلزم منه محالات، الأوّل أن يكون الإنسان وغيره يُعدم في كل آن ثمّ يُوجد في آن بعده، لأنّ الإنسان ليس إنساناً باعتبار الجواهر الأفراد التي فيه عندهم، بل لا بدّ في تحقّق كونه إنساناً من أعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من مشخّصاته، ومعلوم بالضرورة أنّ كل عاقل يجد نفسه باقية لا تتغيّر في كلّ آن، ومن خالف ذلك كان سوفسطائياً، وهل إنكار السوفسطائيـ[ـيين][٢] للقضايا الحسّيَّة عند بعض الاعتبارات أبلغ من إنكار كلّ أحد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات آنين من الزمان؟! فلينظر المقلّد المنصف في هذه المقالة التي ذهب إليها إمامه الذي قلّده، ويعرض على عقله حكمه بها، وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن أجلى الضروريات، ويعلم أنّ إمامه الذي قلّده إن قصر ذهنه عن إدراك فساد هذه المقالة فقد قلّد من لا يستحق التقليد، وأنه قد التجأ إلى ركن غير شديد، وإن لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشّه وأخفى عنه مذهبه، و[قد][٣] قال ﷺ:[٤] «من غشّنا

---

(١) ليس في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) وردت هذه الكلمة مفردة في الطبعة المرعشيّة: السوفسطائي. (المصطفوي)

(٣) ليست موجودة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: «عليه السلام» محلّ «ﷺ». (المصطفوي)

فليس منا».[1]

الثاني، أنّه يلزم تكذيب الحس الدالّ على الوحدة وعدم التغيّر كما تقدّم.

الثالث، إنّه لو لم يبق العرض إلّا آناً واحدا لم يدم نوعه،[2] فكان السواد إذا عُدم لم يجب أن يخلفه سوادٌ آخر، بل جاز أن يحلّ عقيبه بياض أو حمرة أو غير ذلك، وأن لا يحصل شيء من الألوان إذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول، لكنّ دوامه يدلّ على وجوب بقائه.

الرابع، لو جوّز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس، لجوّز ذلك في الجسم، إذ الحكم ببقاء الجسم إنّما هو مستند إلى استمراره في الحس، وهذا الدليل لا يتمشّى لانتقاضه بالأعراض عندهم، فيكون باطلاً، فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الأجسام آنين، لكنّ الشكّ في ذلك هو عين السفسطة.

الخامس، أنّ الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي ضروري، وإلّا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهيّة، وجاز أن ينقلب العالم من إمكان الوجود إلى وجوب الوجود، فيستغني عن المؤثّر، فينسدّ[3] باب إثبات الصانع تعالى، بل ويجوز انتقال[4] واجب الوجود إلى الامتناع، وهو ضروري البطلان.

و إذا تقرّر ذلك فنقول: الأعراض إن كانت ممكنة لذاتها في الآن الأوّل، فتكون كذلك في الآن الثاني، وإلّا لزم الانتقال من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وإذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها

---

(١) رواه الصدوق قدّس سرّه في المجالس [ص٨٨] بسنده عن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديثٍ: ليس منّا من غشّ مسلماً». [و]في صحيح مسلم [ج١ ص٦٩] بسنده المنتهي إلى أبي هريرة: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: من حمل علينا السلاح فليس منّا، ومن غشّنا فليس منّا»، وكذا رواية أخرى بعد هذه الرواية. وفي كنز العمال [ج٤ ص٣٣] عن أبي حمراء: «من غشّنا فليس منّا»، وكذا رواية أخرى عن أبي هريرة: «ليس منّا من غشّ»، وأيضاً: «من غشّ فليس منّا»، وعن علي عليه السلام: «ليس منّا من غشّ مسلماً أو ضرّه أو ماكره»، وعن أبي هريرة: «من غشني فليس مني». (شهاب الدين)

(٢) في بعض النسخ الخطيّة: «لم يلزم تأبيد نوعه» محلّ: «لم يدم نوعه». (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: فيُسد. (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج وإحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: انقلاب. (المصطفوي)

البقاء، وقد احتجّوا بوجهين.

الأوّل، البقاء عرض فلا يقوم بالعرض.

الثاني، أنّ العرض لو بقي لما عُدم، لأنّ عدمه لا يستند إلى ذاته، وإلّا لكان ممتنعاً، ولا إلى الفاعل لأنّ أثر الفاعل الإيجاد، ولا إلى طريان الضد، لأنّ طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضدّ الأوّل عنه، فلو عُلّل ذلك العدم به دار، ولا إلى انتفاء شرطه، لأنّ شرطه الجوهر لا غير، وهو باق، والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض.

والجواب عن الأوّل المنع من كون البقاء عرضاً زائداً على الذات، سلّمنا، لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله، فإنّ السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة، وهي عرض.

وعن الثاني أنّه لِمَ لا يُعدم لذاته في الزمان الثالث كما يُعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني؟ سلّمنا، لكن جاز أن يكون مشروطاً بأعراض لا تبقى، فإذا انقطع وجودها عُدم. سلّمنا، لكن [مـ]ـستند[1] إلى الفاعل، ونمنع انحصار أثره في الإيجاد، فإنّ العدم ممكن لا بدّ له من سبب. سلّمنا، لكن يُعدم بحصول المانع، ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضدّ الأول، بل الأمر بالعكس، وبالجملة فالاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شُبَه السوفسطائيّة، فإنّها لا تُسمع، لـمّا كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات[2]»،[3] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: ذهب الأشعري ومن تبعه من الأشاعرة إلى أنّ العرض لا يبقى زمانين، فالأعراض جملتها غير باقية عندهم، بل هي على التقضي والتجدّد، ينقضي واحد منها ويتجدّد آخر مثله، وتخصيص كلٍّ من الآحاد المتقضيّة المتجدّدة بوقته الذي وُجد فيه إنّما هو للقادر المختار، فإنّه يخصّص بمجرّد إرادته كلّ واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده،

(١) في المطبوع من النهج: يستند. (المصطفوي)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الضرورات. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٦٨-٧١.

وإنّما ذهبوا إلى ذلك لأنّهم قالوا بأنّ السبب المحوج إلى المؤثّر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع، بحيث لو جاز عليه العدم – تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً – لما ضرّ عدمه في وجوده، فدفعوا ذلك بأنّ شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولـمّا كان هو متجدّداً محتاجا إلى المؤثّر دائماً، كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثّر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلاً، واستدلّوا على هذا المدّعى بوجوه، منها أنّها لو بقيت لكانت باقية متّصفة ببقاء قائم بها، والبقاء عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال عندهم؛ هذا هو المدّعى والدليل.

وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والإماميّة إلى بقاء الأعراض، ودليلهم كما ذكر هذا الرجل أنّ القول بخلافه مكابرة للحسّ وتكذيب للضرورة، والجواب أنّ لا دلالة للمشاهدة على أنّ المشاهد أمر واحد مستمرّ، لجواز أن يكون أمثالاً متواردة بلا فصل، كالماء الدافق من الأنبوب يرى أمراً واحداً مستمرّاً بحسب المشاهدة، وهو في الحقيقة أمثال تتوارد على الاتّصال، فمن قال أنّه أمثال متواردة كان ينبغي على ما يزعمه هذا الرجل أن يكون سوفسطائيّاً منكراً للمحسوسات، وكذا جالس السفينة إذا حكم بأنّ الشطّ ليس بمتحرّك كان ينبغي أن يُحكم بأنّه سوفسطائي، لأنّه يحكم بخلاف الحس، وقد صوّرنا قبل هذا مذهب السوفسطائيّة، ويا ليت هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي، فإنّه يطلقه في مواضع لا ينبغي أن يُطلق فيها، وهو جاهل بمعنى السفسطة.

ثمّ ما قال أنّ «لا حكم عند العقل أجلى من أنّ اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها»، فنقول: حكم العقل ههنا مستند إلى حكم الحس، ويمكن ورود الغلط للحس، لأنّه كان يحسب المثل عين الأوّل كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الأنبوب، وكثير من الأحكام يكون عند العقل جليّاً بواسطة غلط الحس، فمن خالف ذلك الحكم كيف يُقال أنّه مكابر للضرورة؟

ثمّ ذكر خمس محالات ترد على مذهبهم.

الأوّل، أنّ الإنسان وغيره يُعدم في كل آنٍ، ثمّ يوجد في آن بعده، لأنّ الإنسان ليس إنساناً باعتبار الجواهر الأفراد، بل لا بدّ في إنسانيته من اللون والشكل، وكلّ هذه أعراض، ومعلومٌ أنّ كلّ أحدٍ يجد من نفسه أنّها باقية لا تتبدّل في كلّ آن، ومخالفة هذا سفسطة، والجواب أنّ الأشخاص في الوجود

الخارجي يتمايزون بهويّاتها لا بمشخّصاتها كما يُتبادر إليه الوهم، فالهويّة الخارجيّة التي بها الإنسان إنسان باقيةُ في جميع الأزمنة، وإن توارد عليه الأمثال من الأعراض، فهذه المشخّصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينيّة حتّى يلزم من تبدّلها تبدّل الإنسان، فذات الإنسان وهويّته المشخّصة له باقية في جميع الأحوال، وتتوارد عليها الأعراض، وأيّ سفسطة في هذا؟ والطامّات والخرافات التي يريد أن تميل بها خواطر السفهة إلى مذهبه غير ملتفت إليها.

الثاني، أنّه يلزم تكذيب الحس، وقد عرفت جوابه.

الثالث، أنّه لو لم يبق العرض إلّا آناً واحداً لم يلزم تأبيد نوعه، فكان السواد إذا عُدم لم يجب أن يخلفه سواد آخر.. إلى آخر الدليل، والجواب أنّ السواد إذا فاض على الجسم أُعدّ الجسم لأن يفيض عليه سواد مثله، والمفيض للسواد هو الفاعل المختار، لكن جرى عادته بإفاضة المثل بوجود الاستعداد وإن جاز التخلّف، ولزوم النوع يدلّ على وجوب إفاضته المثل، وهذا ينافي قاعدة القوم في إسناد الأشياء إلى اختيار الفاعل القادر.

الرابع، لو جوّز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوّز ذلك في الجسم، إذ الحكم ببقاء الجسم إنّما هو مستند إلى استمراره في الحس، والجواب أنّ الأصل بقاء كل موجود مستمرّاً، فالحكم ببقاء الجسم لأنّه على الأصل، وتخلّف حكم الأصل في الأعراض لدليل خارجي، فعدم الحكم ببقاء الأعراض لم يكن منافياً للحكم ببقاء الأجسام، وأمّا ما قال: «إن الشكّ في ذلك عين السفسطة» فقد مرّ جوابه.

والخامس، أنّ الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي ضروري.. إلى آخر الدليل، والجواب أنّ الأعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الأوّل، وكذلك في الآن الثاني، قوله: «وإذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء»، قلنا: إمكان الوجود غير إمكان البقاء، وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره، وهذا استدلال في غاية الضعف كما هو ديدنه في الاستدلالات المزخرفة.

ثمّ ما ذكر من الدليلين الذين احتجّ بهما الأشاعرة، فأوّل الدليلين قد ذكرنا، وما أُورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائداً وثبوتهما مذهب للشيخ الأشعري، وقد

استُدلّ عليهما في محلّه، فليُراجع.

وثاني الدليلين مدخول بما ذكره وبغيره من الأشياء، وقد ذكره علماء السنّة والأشاعرة؛ منهم صاحب المواقف وغيره، فاعتراضاته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب أصحابنا»، انتهى.

أقول:

فيه نظر.

أمّا أوّلاً، فلأنّ ما ذكره في وجه ذهاب الأشاعرة إلى عدم بقاء الأعراض لا يسمن ولا يغني من جوع، إذ لا تقتضي صحّة تلك المقدمة التي اضطرّوا إلى استعمالها لدفع ذلك الإشكال، لجواز أن تكون فاسدة في نفسها كمقدّمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الإشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها، وأيضاً لو تم إنّما يقتضي القول بعدم بقاء الأعراض التي يحتاج إليها بقاء الجوهر، لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا إليه.[1]

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما ذكره من جملة وجوه أدلة الأشاعرة مدخول بأنّ قيام العرض بالعرض ليس بمحال، والعنديّات[2] سيّما عنديّات الأشاعرة لا تقوم حجّة على الخصم.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما ذكره: «**من أنّ دليلهم كما ذكره هذا الرجل.. إلخ**» مدخول بأنّ الرجل نعم الرجل هو المصنّف قدس سره لم يذكر دليلاً على ما ادعاه من بقاء الأعراض لظهور أنّه بديهي لا يحتاج إلى دليل، وإنّما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الأشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك

(١) وكون كلّ عرض ممّا يحتاج إليه بقاء الجسم غير مسلّم، [فـ]ـتأمّل. (المؤلّف)

(٢) العنديّات: جمعٌ مجعول لكلمة عندي، يُطلق في الكتب العلميّة على آراء الشخص التي لا تقوم عليها حجّة ولا يوافقها أحد. (شهاب الدين)

المدّعى البديهي أيضاً، والحاصل على ما أشار إليه المصنّف في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام أنّه كما أنّ الحكم ببقاء الأجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس،[١] كذلك الحكم ببقاء الأعراض كالألوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضاً، وما ذُكر في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروري، فالمناقشة فيها بأمثال توارد الأمثال لا يجدي طائلاً، وأيضا قد صرّح المصنّف في مفتتح إيراده بأنّ التنبيه على ذلك ليس مجرّد حكم الحس والمشاهدة، ومع ذلك قد توهّمه الناصب من كلامه، كيف؟ وقد ضمّ قدس سره إلى ذلك دعوى الضرورة العقليّة حيث قال: «**هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه، فإنه لا حكم أجلى عند العقل من أنّ اللون.. إلخ**»، وفيه إشارة إلى ما ذكره صاحب المواقف[٢] في تأويل ما نُسب إلى أفلاطون من قدحه في الحسّيَّات، وهو أنّ جزم العقل بالحسّيَّات ليس بمجرّد الحس، بل لا بدّ مع الإحساس من أمور تنضمّ إليه، فتُلجأ تلك الأمور العقل إلى الجزم بما يجوز به من الحسيّات، ولا يُعلم ما تلك الأمور المنضمة إلى الاحساس الموجبة للجزم، ومتى حصلت لنا؟ وكيف حصلت؟ فلا تكون الحسّيات بمجرّد تعلّق الإحساس بها يقينية، وهذا حقٌّ لا شبهة فيه، وقد صرّح سيّد المحقّقين قدس سره في شرحه بأنّ:

«الحسّيَّات والبديهيّات هما العمدة في العلوم، وهما يقومان حجّة على الغير، أمّا البديهيات فعلى الإطلاق، وأمّا الحسّيَّات فإذا ثبت الاشتراك في أسبابها، أي فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس أو مشاهدة»[٣] انتهى-

ولا ريب في أنّ مسألة بقاء الأعراض ممّا شارك فيها جميع العقلاء من الحكماء

---

(١) دعوى الضرورة ههنا اتّفاقيّة من الفريقين، ولا فرق بينها وبين دعوى الضرورة في بقاء العرض كما لا يخفى. (المؤلّف)

(٢) فيه إشارة إلى أنّ الناصب توارد في هذه المناقشة مع غيره، فإنّها مذكورة في المواقف. (المؤلّف)

(٣) المواقف ج١ ص٨٠-٨١.

والإماميّة والمعتزلة ومن تابعهم سوى الأشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل.

وأمّا ما ذكره من التمثيل لغلط الحس في ماء الفوارة، فالغلط فيه ظاهر، لظهور سبب الغلط فيه، وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في إثباته، بخلاف ما نحن فيه من الجسم وأعراضه، فإنّ السبب الذي ذكروه في غلط الحس عند توارد الأمثال كما في ماء الفوارة هو أنّ الحس وإن تعلّق بكلّ واحد منها من حيث خصوصه، لكنّ الخيال لم يستثبت ما به يُمتاز كلٌّ منها عن غيره، فيُخيَّل للرائي[1] أنّ هناك أمراً واحداً مستمرّاً، ثمّ العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ماء الفوارة اتصال المدد، ويحكم على غلط الحس بأدنى توجّه والتفات، وليس فيما ذهب إليه النظام والأشاعرة من تقضّي الأجسام والأعراض وتجدّدها وصول مدد واتّصاله حتى يتأتّى للعقل تجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء، وكان النظام والأشاعرة وقعوا في ذلك ممّا قرّره الصوفيّة من الخلق الجديد من غير أن يتأمّلوا في حقيقة ما أرادوه من ذلك، فإنّهم أرادوا بذلك أنّ الماء كما يدوم ويبقى بالعين وإمدادها، كذلك الأشياء الظاهرة كلّها تبقى بإفاضة الله تعالى، ولو انقطع مدد الفيض عنها لحظة لارتفعت رأساً، و ليس في ذلك حكم بتقضّي المخلوقات وتجدّدها آناً فآناً كما ذهبوا إليه، فتأمّل.

وأمّا رابعاً، فلأنّ ما أجاب به عن أوّل المحالات الخمسة التي ألزمها المصنّف قدس سره، فيتوجّه عليه أنّ شارح المقاصد قال موافقاً لغيره:

«إنّ الماهيّة إن اعتُبرت مع التحقّق سُمّيت ذاتاً وحقيقة، فلا يُقال ذات العنقاء وحقيقتها، بل ماهيّتها، أي ما يُتعقّل منها، وإذا اعتُبرت لا مع

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: «الرائي» لا «للرائي»، وقد أصلحناها لعدم استقامة المعنى، إلّا لو كانت الكلمة مسبوقة بكلمة «فيتخيّل». (المصطفوي)

التحقّق سُمّيت هويّة، وقد يُراد بالهويّة التشخّص، وقد يُراد به الوجود الخارجي» انتهى-

فإن أراد الناصب بالهويّة في قوله: «**الأشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهويّاتها لا بمشخّصاتها.. إلخ**» الم[ـا]هيّة المعتبرة لا مع التحقّق، ففساده ظاهر، وإن أراد به الوجود فكذلك، لأنّ الوجود مشترك بين الموجودات باتّفاق الأشاعرة، فكيف يوجب تمايزها؟! وإن أراد بها معنى آخر فلينبّه أولياءه حتى ننظر في صحّته وفساده، وأيضاً إذا عزل الناصب المشخّصات عن كونها مفيدة للتشخّص وليس يظهر لها مدخليّة في أمر سوى ذلك، فقد حكم أنّها في عدم ارتباطها بمحالّها من الأشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان، وهي[1] أسخف سفسطة أورثها إيّاه أسلافه من الأشاعرة.

وأمّا خامساً، فلأنّ ما أجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدّم.

وأمّا سادساً، فلأنّ ما أجاب به عن ثالث المحالات اللازمة مدخول بأنّ حكمه بأنّ مفيض الاستعداد هو السواد الفائض على الجسم دون الفاعل المختار ينافي قاعدة الأشعري من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تعالى في حدوث شيء من الأشياء، بل صرّح صاحب المواقف في بحث قدم إرادته تعالى بأنّ هذا مذهب الحكماء حيث قال:

«وقالت المعتزلة: إنّها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى، فكأنّه مأخوذ من قول الحكماء: إنّه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض»،[2] انتهى-

فظهر أنّ الناصب لضيق الخناق عليه اضطرّ في إصلاح كلام الأشعري إلى ضمّ ما ذهب إليه الفلاسفة مع تشنيعه على أهل العدل في موافقتهم اتّفاقاً في بعض المقال مع

(١) في الطبعة المرعشيّة: هو. (المصطفوي)

(٢) المواقف ج٣ ص١١٧.

الفلاسفة، وأيضاً قد مرّ الكلام على قاعدة جريان العادة، وبيّنّا ما فيه من القصور والعيب وأنّه فيما نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب، وأمّا ما ذكره من أنّ «**لزوم النوع يدل على وجوب إفاضة المثل.. إلخ**»، فإن قصد به الإيراد على المصنّف قدس سره، فيتوجّه أنّه لم يقل بوجوب إفاضة المثل، وإنّما القائل به الناصب وأصحابه، وإن قصد به الإيراد على أصحابه فهم لم يقولوا بلزوم النوع ووجوب دوامه، على أنّه يمكن حمل كلام المصنف على تقدير وجوب[1] إفاضة المثل فيه على الوجوب العادي إلزاماً، فافهم.

وأمّا سابعاً، فلأنّ ما أجاب به عن رابع المحالات مدفوع بأنّ الأصل والاستصحاب من المسائل التي اختلف الأصوليُّون في كونها صالحة للتمسّك بها في العلوم الظنّيَّة أو لا، فكيف يُجعل حجّة فيما يُطلب فيه اليقين كما فيما نحن فيه؟!

وأمّا ثامناً، فلأنّ ما أجاب به عن خامس المحالات بأنّ «**إمكان الوجود غير إمكان البقاء.. إلخ**» فمردودٌ بأنّ مراد المصنف من قوله: «**الأعراض [إن]**[2] **كانت ممكنة لذاتها في الآن الأوّل، فـ[ـتـ]ـكون**[3] **كذلك في الآن الثاني.. إلخ**» أنّ الأعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الآن الأول، أي كانت متّصفة بهذا الإمكان فيه، فيجب أن يكون ممكن البقاء في الآن الثاني، ولم يُرِد أنّها ممكنـ[ـة] الوجود في الزمان الأوّل، فيجب أن [تـ]ـكون ممكنـ[ـة] الوجود في الزمان الثاني حتّى يندفع بأنّ إمكان الوجود في الزمان الثاني باقٍ بحاله، وإنّما ارتفع إمكان البقاء فيه، فيجوز أن يكون العرض ممكن الوجود

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: وجود. (المصطفوي)

(٢) كلمة «إن» غير موجودة في هذا الموضع من الطبعة المرعشيّة، ولكنّه موجودة في ما مرّ من كلام العلّامة في نفس الطبعة، ولذلك وضعناها ليستقيم المعنى. (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: «فيكون». (المصطفوي)

في الآن الثاني، ولا يكون ممكن البقاء.

وأمّا تاسعاً، فلأنّ ما ذكره من أنّ ثبوت ما منعه المصنّف من امتناع قيام العرض بالعرض، ومنع كون البقاء زائداً مذهب الأشعري، وقد استدلّ عليهما في محلّه مجابٌ بقولنا: نعم، قد استدلّت الأشاعرة عليهما، لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي رُزق مشرب شيخه في الكودنة والضلالة، ومحلّ ذكر ذلك الاستدلالات كتاب المواقف الذي فيه ما هو آخر كلام القوم، وأودع فيه جميع ما أمكنهم في الذبّ عن خرافات شيخهم، فليُطالع ثمّة.

وأمّا عاشراً، فلأنّ قوله: «**ثاني الدليلين مدخول بما ذكره وبغيره من الأشياء.. إلخ**» فيه اعترافٌ لصحّة كلام المصنف، والحمد لله، و ليُعلم أنّ هذا الدليل الثاني هو العمدة عند أصحاب الأشعري كما صرّح به صاحب المواقف، ومع هذا ظهر أنّه أسخف الأدلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصّبه بأنّه مدخول، وأمّا ما ذكره من أنّ تلك الاعتراضات ممّا «**ذكره علماء السنّة والأشاعرة؛ منهم صاحب المواقف**» فإن أراد بذكرهم لها مجرّد تحريرها في كتبهم بعد وصولها إليهم من علماء الإماميّة، ومنهم المصنّف ﷺ، فهو مسلّم، ولا يجديه نفعاً، وإن أراد أنّ تلك الاعتراضات من نتائج أفكار علماء أهل السنّة والأشاعرة، فهو كذب واضح، لأنّه لم يذكر في شيء من كتبهم إلّا في كتاب المواقف ونحوه ممّا أُلّف قريباً من زمان تأليفه، والكلّ متأخرٌ عن زمان المصنّف بسنين كثيرة كما لا يخفى.

[٢٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث العاشر في أنّ القدم والحدوث اعتباريّان.

ذهب بعض الأشاعرة إلى أنّ القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى، وذهبت الكراميّة(١) إلى أنّ الحدوث وصف ثبوتي قائم بذات الحادث.

وكلا القولين باطل(٢)، لأنّ القدم لو كان موجوداً مغايراً للذات، لكان إمّا قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً، لكان له قدم آخر وتسلسل، وإن كان حادثاً، كان موصوفاً بنقيضه، وهو محال، وكان الله تعالى محلًّا للحوادث، وهو محال، وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم، والكلّ معلوم البطلان.

وأمّا الحدوث فإن كان قديماً، لزم قدم الحادث الذي هو شرطه، وكان الشيء موصوفاً بنقيضه، وإن كان حادثاً تسلسل، والحقُّ أنّ القدم والحدوث من الصفات الاعتباريّة»،(٣) انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: ليس كون القدم وصفاً ثبوتيا مذهب الشيخ الأشعري، وما اطّلعت على قوله فيه، وأمّا قوله لو كان القدم وصفاً ثبوتياً، فإمّا أن يكون قديماً، فيكون له قدم آخر ويتسلسل، فالجواب عنه: أنّا لا نسلّم لزوم التسلسل إذ قد يكون قدم القدم بنفسه، وأيضاً جاز أن يكون قدم القدم أمراً اعتباريّاً، فإنّ وجود فرد من أفراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها»، انتهى.

أقول:

يتوجّه عليه أوّلاً أنّ المصنف لم يقل أنّ الشيخ الأشعري ذهب إلى ذلك، بل قال: ذهب بعض الأشاعرة إلى ذلك، ولا يلزم أن يكون قول أصحابه قولاً له، فإن زيادة

---

(١) قد مرّ شرح الكراميّة، وأنّهم أتباع ابن كرام من أهل السنّة، [فراجع الصحيفة ١٤٨]. (شهاب الدين)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: باطلان. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٧١-٧٢.

الوجود قول لأصحابه الأشاعرة، وليس قولاً له، لأنّه قائل بعينيّة الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرّر لدى الجمهور.[١]

وثانياً، إنّ ما ذكره في الجواب أوّلاً مدخول بما حُقّق في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة[٢] من أنّ الصفة القائمة بشيء لا يجوز أن [تـ]ـتّصف بصفة هي عينها، نعم، لو كانت قائمة بالذات جاز اتّصافهـ[ـا] بصفة هي عينها كالواجب تعالى، فإنّه عين الوجود القائم بالذات، ولهذا كان موجوداً بوجود هو عينه، فالقدم لـمّا كان قائماً بالقديم لم يجز أن يتّصف بقدم هو عينه، وأيضاً مدفوعٌ بما سبق من أنّ كلام المصنّف إلزامي لهم حيث استحالوا عينيّة الصفات معلّلاً بأنّه مثل أن يُقال: «عالم لا علم له، قادر لا قدرة له، أسود لا سواد له»، وهذا التعليل والتمثيل جارٍ فيما نحن فيه، فلا يمكنهم أن يُقال[٣] في مقابل كلام المصنّف وإلزامه إياهم بما ذُكر أنّ قدم القدم عينه كما لا يخفى.

وثالثاً، إنّ ما ذكره ثانياً من أنّ وجود فرد من أفراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها، مردودٌ بما حُقّق في الكتابين أيضاً[٤] من أنّ نوع الصفة إذا كانت من الموجودات الخارجيّة لا يجوز أن يكون فرد منها عارضاً لشيء وصفة له ولم تكن تلك الصفة

---

(١) وفي المباحث العلميّة كثيراً ما تختلف أنظار التابعين مع متبوعهم، ومن راجع الكتاب في العلوم بأسرها صدّق ما قلنا. (شهاب الدين)

(٢) مرّ في هامش الصحيفتين ١٦٢ وما بعدها من هذا المجلّد التعريف بالشرح الجديد للتجريد وأنّه للقوشچي العامّي، ونقول هنا أنّ للمولى جلال الدين *الدواني* ثلاث حواشٍ على الشرح المذكور، فالحاشية القديمة – المقصودة هنا – هي أولى حواشيه على هذا الكتاب، والثانية تسمّى بالحاشية الجديدة، والثالثة بالحاشية الأجدّ. (المصطفوي)

(٣) في العبارة تشويش ظاهر مردّه إلى سقم النسخ الخطيّة غالباً، ولعلّ الصواب «يقابلوا» بدلاً من «يُقال»، أو أن تُستبدل كلمة «يتمسّكوا» بكلمة «يُقال»، والله العالم. (المصطفوي)

(٤) أي الشرح الجديد على التجريد وحاشيته القديمة المُشار إليهما. (المصطفوي)

موجودة، فقدم القدم لـمّا كان نوعه موجوداً كان عند عروضه للقدم موجوداً، وبعبارة أخرى؛ لا يجوز أن يكون بعض أفراد الحقيقة النوعيّة الموجودة وجوديّة موجودة في الخارج، وبعضها اعتباريّة ممتنع الوجود فيهـ[ـا]، فالبياض مثلاً لـمّا كان شأنه الوجود في الخارج لم يجز أن يتّصف به الشيء اتّصافاً تترتّب عليه الآثار، إلّا بأن يُوجد في موصوفه بالوجود الخارجي، وإلّا لزم أن يجوز كون الجسم أبيض بالبياض المعدوم ويتحرّك بالحركة المعدومة، وهذه[1] سفسطة ظاهر[ة] البطلان؛ صرّح بذلك الشارح الجديد للتجريد، وتلقّاه بعض أجلّة المتأخرين[2] بالقبول، وهو حقٌّ لا ريب فيه رغماً لأنف الناصب الجاهل السفيه.

والحاصل أنّ بديهة العقل حاكمة بأنّه إذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتّصاف الموجود بها اتّصافاً يترتّب عليه الآثار، فإنّه كما لا يمكن اتّصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتّصافاً يترتّب عليه تفريق البصر، كذلك لا يمكن اتّصاف القدم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتّب عليه ثبوت القدم، وأيضاً القائل بثبوت القدم وقيامه بذاته تعالى يلزمـ[ـه] القول بثبوت قدم القدم أيضاً، لأنّ السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم، وهو أنّه لو لم يكن ثابتاً قائماً بالموصوف لما كان اتّصافه تعالى بالقدم حقيقة، موجود في قدم القدم، إذ لو لم يكن ثابتاً، لم يكن اتّصاف القدم به اتّصافا حقيقياً.

ثمّ لا يخفى أنّ الناصب لم يتعرّض للجواب عمّا نُسب إلى الكراميّة لانقراضهم، وإن كانوا من أهل السنّة والجماعة.

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: هذا. (المصطفوي)

(٢) المراد به المولى الجليل جلال الدين محمّد *الدواني*. (المؤلّف)

[٢٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المبحث الحادي عشر في العدل،[١] وفيه مطالب.

الأوّل، في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب.

اعلم أنّ هذا أصل عظيم تبتني عليه القواعد الإسلاميّة بل الأحكام الدينيّة مطلقاً، وبدونه لا يتمّ شيء من الأديان، ولا يمكن أن يُعلم صدق نبيّ من الأنبياء على الإطلاق إلّا به على ما نقرّره فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وبئس ما اختاره الإنسان لنفسه مذهباً خرج به عن جميع الأديان، ولم يمكنه أن يتعبّد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة، ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل أو ملك مقرّب أو مطيع في جميع أفعاله من أولياء الله تعالى[٢] وخلصائه ولا على عذاب أحد من الكفار والمشركين وأنواع الفسّاق والعاصين.

فلينظر العاقل المقلّد، هل يجوز له أن يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة إلى اتّباع الشهوة و الانقياد للمطامع؟»،[٣] انتهى.

---

(١) اعلم أن مسائل علم الكلام تُذكر في بابين:

❁ أحدهما ما يُبحث فيه عن ذات الواجب وصفاته.

❁ والثاني البحث عن أفعاله.

فلمّا فرغ المصنّف عن بحث الذات والصفات، شرع في البحث عن الأفعال، وعنون الباب بالعدل، لأنّ الأصل وضعه لمسألة هي أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، ولـمّا توقفت هذه المسألة على أشياءٍ كمعرفة الحسن والقبح العقليين والأفعال المنسوبة إلى المكلّفين وما يحذو حذوهما، قدّموا البحث عن تلك المسألة التي ستأتي في المطلب الثالث، وسمّوا المجموع بمبحث العدل تسمية الشيء بأشرف أجزائه، وتسمية الشيء بأصله لأنّه المقصود الأصلي عند الباحث، ولهذا تراهم يعنونون بحث الذات والصفات بباب التوحيد، لأنّ أصل بحثهم فيه عن إثبات الوحدة المطلقة له تعالى. (المؤلّف)

(٢) من المطبوع من النهج فقط. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٧٢.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: عقد هذا المبحث لإثبات العدل الذي ينتسبون إليه هم والمعتزلة، وحاصله أنّهم يقولون باختيار العبد في الأفعال وأنّه خالق أفعاله، وإلّا لم يكن تعذيب العبد عدلاً عند عدم الاختيار، ويقولون بوجوب جزاء العاصي، وبالحسن والقبح العقليين، وغيرهما ممّا يذكره في هذا الفصل، ويدّعي أنّ الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبيّ من الأنبياء، وهذه[1] دعوى باطلة فاسدة، ونحن إن شاء الله تعالى نذكر في هذا المبحث كل مقالة من قولي الإماميّة والأشاعرة على حدة، ونذكر حقيقة تلك المسألة قائمين بالانصاف إن شاء الله»، انتهى.

أقول:

سيرى الناظر إن شاء الله تعالى قيام البرهان على دعاوى الإماميّة ومذاهبهم من السمع والعقل، ويدلّ على أنّ أهل العدل والتوحيد هم القائلون بما ذكره المصنّف [من][2] قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُو العِلْمِ قَائِماً بِالقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَ هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ ۞ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِّ الْإِسْلَامُ﴾، الآية.

قال صاحب الكشّاف: «**إنّ قوله تعالى: ﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ توحيد، وقوله: ﴿قَائِماً بِالقِسْطِ﴾ تعديل، فإذا أردفه قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِّ الْإِسْلَامُ﴾ فقد آذن أنّ الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين، وفيه إشارة إلى أنّ من ذهب إلى تشبيه أو إلى ما يؤدّي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بيّنٌ جليٌّ كما ترى**»، انتهى، وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشّاف ههنا كلمات قد ألّفنا لدفعها رسالة منفردة سمّيناها بأنس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد.[3]

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: هذا. (المصطفوي)

(٢) إضافة منّا يقتضيها تقويم العبارة. (المصطفوي)

(٣) وقد شرحها نجل الشارح القاضي السيد علاء الدين شرحاً شافياً؛ طُبع في الهند. (شهاب الدين)

[٢٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الحسن والقبح العقليان]

«قالـ[ـت][١] الإماميّة وتابعوهم[٢] من المعتزلة: إنّ الحسن والقبح عقليان مستندان إلى صفات قائمة بالافعال أو وجوه واعتبارات تقع[٣] عليها.

وقالت الأشاعرة: إنّ العقل لا يحكم بحسن الشيء البتّة ولا بقبحه، بل كلّ ما يقع في الوجود من أنواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والألحاد وسبّ الله تعالى وسبّ ملائكته وأنبيائه وأوصيائه وأوليائه، فإنّه حسن»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: الحسن والقبح يُقال لمعانٍ ثلاثة:

الأوّل، صفة الكمال والنقص، يُقال العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع في أنّ هذا أمر ثابت للصفات في أنفسها، وأنّ مدركه العقل ولا تعلّق له بالشرع.

الثاني، ملائمة الغرض ومنافرته، وقد يعبّر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيُقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وذلك أيضاً عقلي أي يدركه العقل كالمعنى الأول.

الثالث، تعلّق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً، والذم والعقاب كذلك، فما تعلّق به المدح في العاجل والثواب في الأجل يسمّى حسناً، وما تعلّق به الذم في العاجل والعقاب في الأجل قبيحاً.

وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع، فهو عند الأشاعرة شرعي، وذلك لأنّ أفعال العباد كلّها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذمّ فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك

---

(١) التاء من المطبوع من النهج فقط. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج وكذا في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: متابعوهم. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: يقع. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص٧٢-٧٣.

بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزلة ومن تابعهم من الإماميّة عقلي، وإدراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع، والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقلّ العقل بإدراكه وفيما يستقلّ فالعقل حاكم، هذا مذهب الفريقين، فيا معشر العقلاء بأيّ مذهب يلزم أن يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسبّ الله ورسوله وما ذكره من الترهّات والطامّات حسناً؟ هل الشرع حسّن هذه الأشياء وحكم بحسنها؟ وعلى تقدير أنّ يكون الشرع حاكماً بالحسن، هل يقول الأشاعرة أنّ الشرع حكم بحسن هذه الأشياء حتى يلزم ما يقول؟ فعُلم أنّ الرجل كودن طامّاتي متعصّب، فتعصّب لنفسه لا لله ورسوله، والعجب أنّه كان لا يتأمّل أنّ العقلاء ربّما ينظرون في هذا الكتاب، فيُفتضح عندهم، ما أجهله من رجل متعصّب، نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه»، انتهى.

أقول:

قد اجتمعت[1] الأمّة على أنّه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يترك الواجب، لكنّ الأشاعرة من جهة أنّه لا قبيح منه ولا واجب عليه، ولذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالى، سواءً كانت حسنة أو قبيحة، والإماميّة والمعتزلة من جهة أنّه يترك القبيح ويفعل الواجب، وهذا الخلاف مبني على أنّ الحسن والقبح عقليّان أو شرعيّان،[2] هذا ملخّص المذهبين، وقد ظهر منه أنّ الأشاعرة حيث حكموا بأن لا قبيح منه تعالى وبالنسبة إليه، فقد جوّزوا أن يصدر عنه تعالى ما يستقبحه العقل، واتّضح أنّ إنكار الناصب لا يسوى باقة من البقل، وإنّما ذلك الانكار والتأويل تمويه وتدليس لدفع شناعة الناس، وإلّا فمعتقدهم نفي العدل كما صرّح به شيخهم وشاعرهم نظامي الگنجوي،[3] حيث قال (نظم):

---

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: أجمعت.

(٢) مذهب الإماميّة التعميم، فيندفع الإشكال الوارد على من ذهب أحد الأمرين. (المؤلّف)

(٣) قال السيّد المرعشي في هذا الموضع من الطبعة المرعشيّة: «هو نظام الدين أبو محمّد القمّي الگنجوي، الشاعر الشهير الملقّب ☜

اگر عـدل اسـت در دريـا و در كـوه   چـرا در تـو نشـاطى مـن در انـدوه
اگـر در تيـغ دوران رخنـه هسـت   چـرا بـرده تـرا نـاخن مـرا دسـت
اگـر بـى‌مهـر شـد پسـتان گـردون   چرا بخشد تـرا شـير و مـرا خـون[1]

وسيجيء تحقيق مسألة الحسن والقبح في موضعه[ـا] اللائق بهـ[ـا] إن شاء الله.

بملك الشعراء، والمعروف بالنظامي، صاحب المنظومات الكثيرة كمخزن الأسرار، وكتاب ليلى ومجنون، وكتاب هفت پيكر، وكتاب خسرو وشيرين، وكتاب خرد نامه، وغيرها»، وأقول: الگنجوي نسبة إلى گنجة من بلاد أذربايجان. (المصطفوي)

(١) أقول: وجدت البيتين الأخيرين في منظومة خسرو وشيرين دون البيت الأوّل، وبين الموجود هنا والموجود في المنظومة المشار إليها اختلاف طفيف في بعض الكلمات. (المصطفوي)

[٣٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب]

«وقالت الإماميّة ومتابعوهم من المعتزلة: إنّ جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عيب[١] ولا فاحشة، والفواحش والقبائح والكذب والجهل من أفعال العباد، والله منزّه عنها وبريء منها.

وقالت الأشاعرة: ليس جميع أفعاله تعالى حكمة وصواباً[٢]، لأنّ الفواحش والقبائح كلّها صادرة عنه تعالى، لأنّه لا مؤثّر غيره»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، وذلك من جهة أنّه لا قبيح منه ولا واجب عليه، فلا يُتصوّر منه فعل قبيح ولا ترك واجب، وجميع أفعاله تعالى حكمة وصواب، والفواحش والقبائح صادرة من مباشرة العبد للأفعال، ولا يلزم من قولنا: «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله» أن تكون الفواحش والقبائح صادرة عنه، بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه، والله تعالى خالق للأفعال، ولا قبيح بالنسبة إليه، بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في مبحث خلق الأعمال، فما نسبه إليهم هو افتراء محض ناشٍ من تعصب وغرض فاسد»، انتهى.

أقول:

لـمّا قال الناصب بأنّهـ[ـم] إنّما حكموا بأنّ الله تعالى لا يفعل القبيح لأجل أنّه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه، فقد اعترف بأنّه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مرّ.

---

(١) في المطبوع من النهج وكذا في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: عبث. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: «صواب» مرفوعة، وحقّها النصب كما جاء في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٧٣.

ويكفي في الدليل على أنّهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من أنّه دخل القاضي عبد الجبّار[١] دار الصاحب بن[٢] عبّاد[٣] فرأى الأستاذ أبا إسحاق الأسفرايني الأشعري، فقال:

«**سبحان من تنزّه عن الفحشاء**» تعريضاً بالأستاذ[٤] بأنّهم ينسبون الفحشاء إلى الله تعالى، فقال الأستاذ: «**سبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء**»، فافهم.[٥]

وأمّا ما ذكره من أنّ «**الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للأفعال.. إلخ**» فهو كلام مبنيٌّ على القول بالكسب،[٦] وسيبطله المصنّف قدّس سرّه، ونحن نشيّد أركانه إن شاء الله تعالى،[٧] وكفاك فيه إجمالاً ما اشتُهر من أنّه لا معنى لحال البهشمي[٨] وكسب الأشعري.

---

(١) هو المحقّق القاضي الشيخ عبد الجبار الهمداني الأسدآبادي، قدوة أهل الاعتزال، توفّي سنة ٤١٥، وله تآليف في الأصول والفروع، ومناظرات مع العلماء، وكان شديد الجانب في الاعتزال. (شهاب الدين)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: ابن. (المصطفوي)

(٣) قال السيّد المرعشي في هذا الموضع: «هو العلّامة المحقّق الأديب الرئيس الوزير إسماعيل الملقّب بالصاحب وكافي الكفاة بن عبّاد، الطالقاني الأصل، توفّي سنة ٣٨٦، له تآليف شريفة، منها بحر المحيط في اللغة، وكان شديد الوداد لآل الرسول». (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: «للأستاذ»، وما أثبتناه إصلاحٌ معنًى لرجحان كون ذلك من خطأ النسّاخ أو سهو القائمين على الطباعة. (المصطفوي)

(٥) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «فأُفحم»، وانظر شرح المقاصد ج٢ ص١٤٥، حيث نقل الشارح التفتازاني هناك هذه الحكاية. (المصطفوي)

(٦) الكسب اصطلاح للأشاعرة، وسيجيء شرحه، وملخّصه أنّ اتّصاف الفعل بالحسن باعتبار استناده إلى الله، وبالقبح باعتبار مباشرة العبد إياه وكونه آلة لصدوره. (شهاب الدين)

(٧) الكسب اصطلاح للأشاعرة، وسيجيء شرحه، وملخّصه أنّ اتّصاف الفعل بالحسن باعتبار استناده إلى الله، وبالقبح باعتبار مباشرة العبد إياه وكونه آلة لصدوره. (شهاب الدين)

(٨) البهشمي: نسبة جعليّة إلى أبي هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي، زعيم الفرقة البهشميّة، المتوفّى سنة ٣٢١، وهو الذي ذهب إلى ثبوت حالة للباري تعالى بها يتّصف الوجود والقدرة والإرادة والعلم، والتزم بأنّها ليست موجودة ولا معدومة، وببالي أنّي سمعت ذات يوم في مجلس السيّد إبراهيم الراوي البغدادي أنّه نقل عن كتب البهشميّة أنّهم شبّهوا تلك الحالة في الواجب بالقابليّة والاستعداد لقبول الوجود وسائر الطوارئ في الماهيّات الإمكانية، انتهى. (شهاب الدين)

[٣١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الرضا بقضاء الله تعالىٰ]

«وقالت الإماميّة: نحن نرضى بقضاء الله تعالى كلّه[١]، حلوه ومره لأنه لا يقضي إلا بالحق.

وقالت الأشاعرة: لا نرضى بقضاء الله كلّه، لأنّه قضى بالكفر[٢] والفواحش والمعاصي والظلم وجميع أنواع الفساد»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: تقول الأشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كلّه، والكفر و الفواحش والمعاصي والظلم وجميع أنواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيّات، والفرق بين القضاء والمقضيّ ظاهر، وذلك لأنّه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر، إذ لو صحّ ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء، وهو باطل إجماعاً، والإنكار المتوجّه نحو الكفر إنّما هو بالنظر إلى المحلّيَّة لا إلى الفاعليّة، وللكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليّته له وإيجاده إيّاه، ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محلّيّته له واتّصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، ثمّ إنّهم قائلون بأنّ التمكين على الشرور من الله تعالى، والتمكين بالقبيح قبيح، فيلزمهم ما يلزمون به الأصحاب»، انتهى.

أقول:

حاصل كلام الأشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي أنّ ههنا أمرين، قضاءٌ، وهو فعل قائم بذات الله تعالى، ومقضيٌّ، وهو المفعول المنفصل عنه،

---

(١) هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) الباء ليست موجودة في هذه الكلمة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٧٣.

فالقضاء كلّه خير وعدل وحكمة، فنرضى به كلّه، والمقضيُّ قسمان، منه ما يُرضى به، ومنه ما لا يُرضى به، وفيه نظر.

أمّا أوّلاً، فلأنّا لو سلمنا أن القضاء غير المقتضي، لكنّ الرضا بأحدهما يستلزم الرضاء بالآخر.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما قيل من أنّ الرضا إنّما يجب بالقضاء لا بالمقضي، والكفر مقضيٌّ ليس بمرضي [مخالفٌ لـ]ـضرورة[1] أنّ القائل: «رضيت بقضاء الله تعالى» لا يريد أنّه رضي بصفة من صفات الله تعالى، بل يريد أنّه راضٍ بمقتضى تلك الصفة، وهو المقضيّ، ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا[2] به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى، وعدم الرضا به من حيث المحلّيَّة والكسب لبطلان الكسب، على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، ونقول ههنا: إن كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب، وهو خلاف قولكم، وإن لم يكن بقضاء وقدر، بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر، مع أنّ الحديث النبوي وهو قوله صلى الله عليه وآله: «**الخير فيما يقضي الله**» يدلّ على أنّ الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب. وأمّا ما ورد من أنّه تعالى خالق الخير والشر، فأُريد بالشر ما لا يلايم الطبع، وإن كان مشتملاً على مصلحة، لا ما كان قبيحاً خالياً عن المصالح، فإنّ الشر يطلق على معنيين، أحدهما غير الملائم للطبع، كخلق

(١) في العبارة تشويش، وما أضفناه هو تصرُّف محض منّا، أضفناه – بعد الاعتذار لسيّدنا الشهيد السعيد – لتقويم المعنى، فليُنتبه لذلك وليُسعى لإصلاحه. (المصطفوي)

(٢) وقد يُجاب بأنّه قد تقرّر في مظانه أنّ اللفظ المشهور لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفيّ، سيّما في خطاب الله تعالى والرسول ص، وما تفهمه الأذهان من قضاء الله تعالى هو إرادته تعالى ظهور الحوادث على نهج خاص، والرضا بالإرادة لا ينفكّ عن الرضا بالمراد، بل يكاد يكون عينه، فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى وجب الرضا به، فتأمّل. (المؤلّف)

الحيوانات المؤذية، والثاني ما يكون مستلزماً للفساد، كالسرقة واللواطة والردّة وأمثالها، والمنفيّ عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الأول.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما ذكره من دعوى الإجماع على بطلان الرضا بموت الأنبياء عليهم السلام أسخف من دعواه الإجماع على إمامة أبي بكر. نعم، موت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام غير ملائم لطباع أممهم من حيث حرمانهم عن سعادة إرشادهم وشرف صحبتهم، لا أنّهم لا يرضون بذلك ويعترضون به على الله تعالى، كيف؟ والعاقل يعلم أنّ الأصلح بحال الأنبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم إلى لقاء ربهم، وأيضاً يمكن أن تكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبيّ آخر، ويكون الأصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الأول، إلى غير ذلك من المصالح التي لا يهتدي إليها العقل.[1]

وأمّا رابعاً، فلأنّ ما ذكره من أنّ التمكين من القبيح قبيح[2] مردودٌ بأنّ القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح، لكنّه تعالى لم يمكّن المكلفين عنه فقط، بل مكّنهم عن كلٍّ من الحسن والقبيح، فأفاض عليهم الوجود، وأعطاهم القدرة والإرادة، وخلق لهم آلات، وفعل الألطاف، وأرسل الرسل، ونصب الحجج، وأنزل الشرايع، وأقام البراهين لكلّ مكلّف، فكانوا كلّهم على الشرائط الموصلة لهم إلى الثواب، فمن قبل

(١) أي عقولنا الناقصة. (شهاب الدين)

(٢) بل نقول: هذه شبهة ركيكة كقول من يقول: «التكليف قبيح، لأنّه لولا كلّفه لما كفر، وخلق العالم قبيح لأنه لولا خلق العالم لما كفر، وكذا لولا أقدره لما كفر، ولولا مكّنه من المشتهى لما كفر»، ونحو ذلك من الخرافات، وتحقيق الأمر في ذلك أنّ توقف الشيء على الشيء ينقسم إلى قسمين، فما كان المتوقّف عليه مؤثّراً في المتوقّف كان موجباً له كتوقّف المعلول على العلّة والمسبب على السبب، وما كان غير مؤثّر فيه كتوقّف الزوج على الفرد والصورة على المادّة ونحوها لم يكن موجباً له ولا مرجّحاً، وتوقّف الكفر وساير القبائح على الأقدار التمكين والتكليف من قبيل القسم الثاني، فلا يكون شئيءمنها مؤثّراً في الكفر والإيمان الطاعة والعصيان، بل كلٌّ منها على اختيار العبد وجوداً وعدماً. (المؤلّف)

منهم ما عرض له وجعله وصلة إلى الثواب سعد من قبل نفسه، ومن أبى فقد شقى من قبل نفسه، وذلك يجري مجرى من أولم وليمة وبسط بساطاً وفتح الدهليز و أذن للناس في الدخول إذناً عامّاً وأرسل رسله إلى كلّهم، فمن وصل منهم إلى مائدته استنفع، ومن لم يصل حُرم ذلك من قبل نفسه، لا من قبل صاحب الوليمة، والحمد لله على نعمائه.

[٣٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[عدم جواز معاقبة الله تعالىٰ الناس على فعله]

«قالت الإماميّة والمعتزلة: لا يجوز أن يعاقب الله الناس على فعله، ولا يلومهم على صنعه، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.

وقالت الأشاعرة: لا يعاقب الله الناس إلّا على ما لم يفعلوه، ولا يلومهم إلّا على ما لم يصنعوه، وإنّما يعاقبهم على فعله فيهم؛ يفعل فيهم[١] سبّه وشتمه، ثمّ يلومهم عليه ويعاقبهم لأجله ويخلق فيهم الإعراض، ثمّ يقول: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ ، ويمنعهم من الفعل، ويقول: ﴿مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾»،[٢] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ الله تعالى خالق كل شيء كما نصّ عليه في كتابه،[٣] ولا خالق سواه، ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي، ويلوم العباد بالكسب الذميم، وهو يخلق الأشياء والله يخلق الإعراض، ولكنّ العبد مباشر للإعراض، فهو معرض، والمعرض من يباشر الفعل، لا من يخلق، وكذا المنع»، انتهى.

أقول:

النصّ الدالّ على أنّه تعالى خالق كلّ شيء مخصوص بالعقل الحاكم بأنّه تعالى لم يخلق ذاته المقدّسة، وبمعارضة النصوص النقليّة، كقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ

(١) قوله: «يفعل فيهم» ليست موجودة في المطبوع من النهج، وفيه محلّها واو، أي أنّ العبارة هناك بهذا النحو: «وإنّما يعاقبهم على فعله فيهم وسبّه وشتمه». (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٧٣-٧٤.

(٣) الفاعل في هذه العبارة هو الله. (المصطفوي)

الْخَالِقِينَ﴾، والأدلّة العقليّة الدالّة على أنّ العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء، فيكون المراد أنّه تعالى خالق لجميع الأفعال المنسوبة إليه.

إن قيل: إنّه تعالى إنّما قال أنّه خالق كلّ شيء تمدّحاً واستحقاقاً للعبادة، فلا يصحّ الحمل على أنّه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه، لأنّ كلّ حيوان عند الإماميّة والمعتزلة كذلك، قلنا: يجوز أن يكون التمدّح بفعل نفسه، لكونه أتقن وأجلّ وأكبر ذاتاً ونفعاً، فلا حاجة في إفادة التمدّح إلى العموم، وأمّا حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى.

[٣٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[ان الله تعالىٰ لم يفعل شيئا عبثا]

«قالت الإمامية: إنّ الله تعالى لم يفعل شيئاً عبثاً، بل إنّما يفعل لغرض ومصلحة، وإنّه[١] إنّما يُمرِض لمصالح العباد، ويعوّض المؤلم بالثواب، بحيث ينتفي العبث والظلم.

وقالت الأشاعرة: لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئاً لغرض من الأغراض ولا لمصلحة، ويؤلم العبد بغير مصلحة ولا غرض، بل يجوز أن يخلق خلقاً في النار مخلّدين فيها أبداً[٢] من غير أن يكون قد عصوا أو لا»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ أفعال الله تعالى ليست معلّلة بالأغراض. وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض كما سيجيء بعد هذا.

ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والإلهيين، وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد؛ إن أراد تخليد عباده في النار فهو الـمُطاع والحاكم، ولا تأثير للعصيان في أفعاله، بل هو المؤثر المطلق»، انتهى.

أقول:

لا يخفى أنّ أهل السنة يشنّعون دائماً على الإماميّة والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل، وإن وقعت تلك الموافقة على سبيل الاتفاق، وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للأشاعرة، ومن المضحكات أنّه أورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيداً

---

(١) «إنّه» غير موجودة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) «أبداً» غير موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٧٤.

للأذهان عمّا كانوا يشنّعون به [على][1] غيرهم من موافقة الفلاسفة، ثمّ جعل الأشاعرة المتأخّرين عن الفلاسفة بألوف سنين متبوعاً لهم [...][2] من أنّ ما نسبه إليهم من موافقتهم للأشاعرة في نفي تعليل أفعال الله تعالى عن الأغراض افتراء عليهم، وإنّما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم، وقد صرّحوا بخلافه في مواضع، منها ما ذكره بعض المتألّهين من المتأخّرين[3] حيث قال في خطبة بعض مصنّفاته:

«والصلاة على الغاية والمقصود، محمّد منبع الوجود»-ثم قال في شرحه: «ولقائل أن يقول: إنّكم منعتم الأغراض بالنسبة إلى أفعال الجواد المطلق، وقلتم أنّ إفاضته للوجود ولوازمه جود مطلقاً، فلا يستلزم لشيء من الأغراض، وإلّا لما تحقّق معنى الجود كما قرّرتموه، فكيف أثبتّم الغاية وجعلتموها ههنا العلّة في الفيض وذلك ينافي ما قرّرتموه؟»، ثمّ أجاب بـ«أنّا لا نمنع الغرض مطلقاً، وإنّما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال، ولم نمنع الغاية اللازمة في أفعال الكامل، لأنّ فعل الكامل يجب أن يكون كاملاً في حدّ ذاته، لاستحالة أن يصدر عن الكامل ما ليس بكمال، بل أفعاله كلّها كمالات مستلزمة لحكم وأغراض وغايات تعجز العقول عن تفصيلها، وإذا تحقّق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قرّرناه آنفاً وبين ما أثبتناه ههنا من أنّ الغاية من الإفاضة المذكورة، والمقصود الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث أنّ اتّساق الوجود على ترتيبه مؤدّياً إلى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات، فصحّ أن يُقال أنّها كلها موجودة مقصودة بالعرض، لأنّها كالشروط والأسباب المعدّة لهذه النشأة

(١) إضافة منّا يقتضيها السياق. (المصطفوي)

(٢) لعلّ في هذا الموضع سقط، والله العالم. (المصطفوي)

(٣) الظاهر هو المولى أفضل الدين. (شهاب الدين)

الخاتمة، فلا جرم؛ صحّ أن يُقال أنّها الغاية والمقصود، وهذا دقيق لا يفهمه إلّا أهل اللباب، لا من قنع بالقشور»، انتهى كلامه.

وأما قول الناصب: «**وإن أراد تخليد عباده في النار فهو المُطاع.. إلخ**»، ففيه أنّه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن أفعاله تعالى أيضاً،[1] ويُعلم منه أنّ ما يذكره المتأخّرون من الأشاعرة في بعض المراتب من أنّا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة، كلام لا أصل له عندهم، وإنّما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء.[2]

(١) قال المصنّف في نهاية الوصول: «إنّ النصوص دالّة على أنّه تعالى شرّع الأحكام لمصالح العباد، ثمّ إن الإماميّة والمعتزلة صرّحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتّى قالوا أنّه تعالى يقبُح منه فعل القبيح والعبث، بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على مصلحة وغرض، وأمّا الفقهاء فقد صرّحوا بأنّه تعالى إنّما شرّع هذا الحكم لهذا المعنى، ولأجل هذه الحكمة، ثمّ يكفّرون من قال بالغرض مع أنّ معنى الكلام الغرض لا غير، ويقولون أنّه وإن كان لا تجب عليه رعاية المصالح، إلّا أنّه تعالى لا يفعل إلّا ما يكون مصلحة لعباده تفضّلاً منه وإحساناً». (المؤلّف)

(٢) خُتم كلام المؤلّف الشهيد عليه الرحمة والرضوان في هذا الموضع من الطبعة المرعشية بلفظة «انتهى»، ولعلّه سهوٌ من القائمين على الطباعة، لاختصاص اللفظة المُشار إليها بالدلالة على انتهاء كلام منقول من غير المؤلّف، فليُنتبه لذلك. (المصطفوي)

[٣٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[عدم حسن المعجزة على يد الكذّابين]

«وقالت الإماميّة: لا يحسُن في حكمة الله تعالى أن يُظهر المعجزات على يد الكذّابين، ولا يصدّق المبطلين، ولا يرسل السفهاء والفسّاق والعصاة.

وقالت الأشاعرة: يحسن كل ذلك»،[١] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: لا حسن ولا قبيح بالعقل عند الأشاعرة، بل جرت عادة الله تعالى بعدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين، لا لقبحه في العقل، وهو يرسل، والرسل هم الصادقون. ولو شاء الله تعالى أن يبعث من يريد من خلقه، فهو الحاكم في خلقه، ولا يجب عليه شيء، ولا شيء منه قبيح، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد»، انتهى.

أقول:

أمّا أنّ الأشاعرة لا حسن ولا قبيح عندهم بالعقل، فدليل على أنّهم معزولون عن العقل، بل عن السمع أيضاً، كما سنوضّحه إن شاء الله تعالى.

وأمّا قاعدة جريان العادة، فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه، فالبناء عليه كالبناء على الهواء والرقم على الماء.

ثمّ لا يخفى أنّ قول الناصب: «**ولو شاء تعالى أن يبعث من يريد من خلقه، فهو الحاكم.. إلخ**» صريحٌ في جواز بعث النبي الكاذب، فإنّ قوله: «**من يريد من خلقه**» عامٌّ شامل للصادق والكاذب، ولم يصرّح به استحياءً، وهو دليل على تعنّتهم، فافهم.

---

(١) نهج الحق ص٧٤-٧٥.

[٣٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[عدم تكليف الله تعالىٰ احدا فوق طاقته]

«وقالت الإماميّة: إنّ الله سبحانه وتعالى لم يكلّف أحداً فوق طاقته.

وقالت الأشاعرة: لم يكلّف الله أحدا إلّا فوق طاقته، وما لا يتمكّن من تركه وفعله، ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله، وجوّزوا أن يكلّف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة، ومن لا مال له الزكاة، ومن لا يقدر على المشي للزمانة[١] الطيران إلى السماء، وأن يخلق[٢] العاطل الزمن المفلوج الأجسام، وأن يجعل القديم محدثاً، والمحدث قديماً، وجوّزوا أن يرسل رسولاً إلى عباده بالمعجزات ليأمرهم بأن يجعلوا الجسم الأسود أبيض دفعة واحدة، ويأمرهم بالكتابة الحسنة، ولا يخلق لهم الأيدي والآلات، وأن يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرؤه كلّ أحد، وقالت الإماميّة: ربّنا أعدل وأحكم من ذلك»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: تكليف ما لا يُطاق جائز عند الأشاعرة، لأنّه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً، والحال أنّهم لا بدّ أن يقولوا به، فإن الله تعالى أخبر بعدم إيمان أبي لهب وكلّفه الإيمان، فهذا تكليف ما لا يُطاق، لأنّ إيمانه محال وفوق طاقته، لأنّه إن آمن لزم الكذب في خبر الله تعالى، وهو محال اتّفاقاً، وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق.

ثمّ إنّ ما لا يطاق على مراتب، أوسطها ما لا يتعلّق به القدرة الحادثة عادة، سواءً امتنع تعلّقها به، لا لنفس مفهومه لخلق الأجسام، أم لا، بأن يكون من جنس ما يتعلّق به، كحمل الجبل والطيران إلى السماء والأمثلة التي ذكرها الرجل الطامّاتي، فهذا يجوّزه الأشاعرة وإن لم يقع بالاستقراء، ولقوله

---

(١) الزمانة بفتح الزاء المعجمة: العاهة، عدم بعض الأعضاء، تعطيل القوى، ولعلّ الكلمة معرّبة أو دخيلة. (شهاب الدين)

(٢) في المطبوع من النهج: يكلّف. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٧٥.

تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾، وقد عرّفناك معنى هذا التجويز فيما سبق»، انتهى.

أقول:

قد مرّ أنّ الوجوب الذي ذهب إليه الإماميّة والمعتزلة إنّما هو بمعنى إيجاب الله تعالى على نفسه شيئاً بمقتضى حكمته، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾، وغير ذلك، لا بمعنى إيجاب غيره تعالى شيئاً عليه كما توهّمه الأشاعرة، والإيجاب بذلك المعنى ممّا يجب القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت.

وأمّا قوله: «**إذ يفعل ما يشاء**»، فإن أراد به الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ الله ما يَشاءُ بِقُدْرَتِهِ﴾؛ يتوجّه عليه أنّه لا يستلزم أن يشاء القبيح أيضاً، وهو ظاهر، فلا يدلّ على صدور القبيح منه تعالى، وإن ذكره كلاماً من عند نفسه من غير الإشارة إلى الآية، فلا التفات إليه أصلاً.

وأمّا قوله: «**والحال أنّهم لا بدّ أن يقولوا به، فإنّ الله تعالى أخبر بعدم إيمان أبي لهب.. إلخ**» فمردودٌ بأنّ لنا ألف مندوحة عن ذلك، فإنّ شبهة إخبار الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب شبهة سخيفة عتيقة رميمة، قد أجاب عنها المصنّف قدّس سرّه في كتابي تهذيب الأصول ونهاية الوصول بالمنع من الإخبار بعدم إيمان أبي لهب، والوعد[1] بأنّه سيصلى ناراً لا يدلّ على الإخبار بعدم تصديقه للنبي صلّى الله عليه وآله، لامكان تعذيب المسلم كالفاسق، ولو سلم فلنا أن نقول أنّه سيصلى النار على تقدير عدم إيمانه، وكذا قوله تعالى في قصة نوح: ﴿أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾، أي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم إلى ذلك، سلّمنا، لكن نمنع أنّهم كُلِّفوا بتصديق النبي صلّى الله عليه وآله فيما أخبر به من عدم تصديقهم بنبوّته

(١) في إحدى النسخ المخطوطة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الوعيد. (المصطفوي)

لجواز وروده حال غفلتهم أو نومهم أو بعد التكليف، ولو سُلّم أنّ تصديق الله تعالى في كلّ ما أخبره به من الإيمان، لم يلزم منه أمره بتصديق هذا الخبر عيناً، لأنّ الإيمان إنّما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقاً، سواءً علمه المكلف أو لم يعلمه، ولا نسلّم أنّ هذا الخبر ممّا علم أبو لهب مجيئه به حتّى يلزم تصديقه به، وتلخيصه أنّ الإيمان التصديق الإجمالي بأنّ كلّ ما جاء به فهو حق، وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة، وأمّا التصديق التفصيلي، فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عيناً، ولا نسلّم علم أبي لهب به حتى يلزم المحال.

ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب، قال عدلي لصقر المجبّر[1]: أكان فرعون يقدر على الايمان؟ قال: لا، قيل أفعلم موسى أنّه لا يقدر؟ قال: نعم، قيل: فلم بعثه الله إليه؟ قال: سخر به.

واجتمع النظّام[2] والنجّار للمناظرة، فقال له النجّار: [بـ]ـم[3] تدفع أن يكلّف الله عباده ما لا يطيقون، فسكت النظّام، فقيل له: لم سكتَّ؟ قال: كنت أريد بمناظرته أن ألزمه القول بتكليف ما لا يطاق، فإذا التزمه ولم يستحِ، فما ألزمه؟

---

(١) هو الصقر بن حبيب البصري المتكّلم المتوغّل في مسألة الجبر، صاحب المناظرات في هذا الباب، روى عن أبي رجاء العطاردي، نقل ابن حجر عن ابن حبّان في حقه ما لفظه: «إنّه شيخ من أهل البصرة، سلولي». (شهاب الدين)

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار بن هاني البصري، ابن أخت أبي الهذيل العلّاف، شيخ المعتزلة في وقته، عنه أخذ الجاحظ، وكلماته في الكتب مشهورة، ككون الملاك في الصدق والكذب المطابقة مع الاعتقاد وعدمها، وخلود المرتكب للكبائر في النار، واشتهر بالنظّام لأنّه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، توفّي سنة ٢٢١، وله كتب وتصانيف معروفة، وإليه تنسب النظّامية من المعتزلة، والنظّام كشدّاد كما عرفت، والمترجم غير النِظَام – بكسر النون النيسابوري –، صاحب التفسير المشهور وشرح الشافية. (شهاب الدين)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: «لم»، ولعلّه تصحيف، فلذلك أصلحناه بما هو مُثبت. (المصطفوي)

وقال مجبّر لعيدان[1] وكان ظريفاً: ما دليلك على أنّ الاستطاعة قبل الفعل؟ قال: الهرّة والفأرة، قال: أتهزء بي؟! قال: ما قلت إلّا الحق، لولا أنّ الفأرة تعلم أنّ السنّور يقدر على أخذها لما هربت منها.

وسأل عدلي مجبّراً عن قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾، قال: هذا لا معنى لا، لأنّه المانع لهم، قال: فما معنى قوله: ﴿مَا يَفْعَلُ اللهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾؟ قال: قد فعل ذلك لهم وعذّبهم من غير ذنب، ولا معنى لهذه الآيات، قال: هذا ردٌّ للكتاب، وقال: أيش[2] أصنع إذا كان هذا هو المذهب؟! وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسألة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها، فانتظر.

---

(١) هو رجل مشهور بالظرافة والدعابة والمجون، وله أقاصيص وحكايات مذكورة في كتب الظرفاء. (شهاب الدين)

(٢) تخفيف لكلمة: أيّ شيء. (المصطفوي)

[٣٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[عدم اضلال الله تعالىٰ احداً]

«وقالت الإماميّة: ما أضلّ الله تعالى أحداً من عباده عن الدين، ولم يرسل رسولاً إلّا بالحكمة والموعظة الحسنة.

وقالت الأشاعرة: قد أضلّ الله كثيراً من عباده عن الدين، ولبّس عليهم وأغواهم، وإنّه يجوز أن يرسل رسولاً إلى قوم ولا[1] يأمرهم إلّا بسبّه ومدح إبليس، فيكون من سبّ الله تعالى[2] ومدح الشيطان واعتقد التثليث والإلحاد وأنواع الشرك مستحقّاً للثواب والتعظيم، ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى أوامره وذمّ إبليس دائماً في العقاب المخلّد واللعن المؤبّد، وجوّزوا أن يكون في من سلف من الأنبياء ممّن[3] لم يبلغنا خبره، [4]من لم يكن شريعته إلّا هذا».[5]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ الله تعالى خالق كل شيء، ولا يجري في ملكه إلّا ما يشاء، ولا يجوّزون وجود الآلهة في الخلق كالمجوس، بل يقولون: هو الهادي، وهو المضل، كما نصّ عليه في كتابه المجيد: ﴿يُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾، و هو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بإرشاد الخلائق، وما ذكره الرجل الطامّاتي من جواز إرسال الرسل بغير هذه الهداية، فقد علمت معنى هذا التجويز، وأنّ المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه، وهذه الطامّات المميلة لقلوب العوام لا [تـ]ـنفع ذلك الرجل، وكلّ ما بثّه من الطامّات افتراء، بل هم أهل السنّة والجماعة والهداية»، انتهى.

---

(١) الواو في هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) هذه الكلمة ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: «مَنْ» محلّ «ممَّن». (المصطفوي)

(٤) هذه الكلمة مسبوقة بواو في الطبعة المرعشيّة، والمُثبت هنا هو ما في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) نهج الحق ص٧٥-٧٦.

أقول:

لا يذهب عليك أنّ قوله: «**إنّ الله تعالى خالق كل شيء**» إشارة إلى مضمون الآية الموهمة لما قصده الناصب من العموم، وقد مرّ أنّ عمومها مخصوص بقوله تعالى: تبارك الله أحسن الخالقين، وبغيره من أدلّة العقل والنقل.

وأمّا قوله: «**لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء**»، فهو ليس بقرآن ولا حديث كما توهّمه بعضهم، وإنّما هو كلام ذكره أبو إسحاق الإسفرائني الأشعري عند مخاطبة القاضي عبد الجبّار المعتزلي، ثمّ اشتهر والتبس بالحديث فلا يُعبأ به.

وأمّا قوله: «**ولا يجوّزون وجود الآلهة في الخلق كالمجوس**»، ففيه أنّ أهل العدل والتوحيد لم يقولوا بقدم الخلق، ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتّى يلزمهم القول بتعدّد الآلهة كالمجوس، وإنّما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لأهل السنّة القائلين بقدم الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى إياها، فليفهم الناصب ذلك، وليعلم أنّ من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر، ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر.

وأمّا ما استدل به على أنّه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾، فهو مدفوع بما فصّله الأصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة، وحاصله أنّ الهدى يُستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والإرشاد، نحو: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾، وبمعنى التوفيق، نحو: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾، وبمعنى الثواب، نحو: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ في قصة المقتولين، ونحو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ﴾، وبمعنى الفوز والنجاة، نحو: ﴿لَوْ هَدَانَا اللهُ لَهَدَيْنَاكُمْ﴾، أي لو أنجانا لأنجيناكم لأنّكم أتباع لنا، فلو

نجّانا لنجوتم، ونحو: ﴿وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾، أي لا ينجيهم، وبمعنى الحكم والتسميّة، نحو: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ إلى قوله: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللهُ﴾، المعنى: ما لكم مختلفين فيهـ[ـم]؟ فبعضكم يسمّيهم مهتدين وبعضكم يسمّيهم بخلاف ذلك؟ أتريدون أن تسمّوا مهتدياً من سمّاه الله ضالّاً وحكم بذلك عليه؟! ومنه قول الشاعر:

ما زال يهدي قومه ويضلّنا جهلاً وينسبنا إلى الكفّار

وأمّا الضلال ففيه لفظتان، ضلّ وأضلّ، أمّا لفظة ضل، فقد [تـ]ـكون لازمة، نحو: ضلّ الشيء، أي ضاع وهلك، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا﴾ أي ضاعوا، وقوله تعالى: ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ أي ضاع وبطل، وقد تكون متعدّية نحو: ضلّ فلان الطريق والدار، وضلّ عنهما إذا جهل مكانهما، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾.

وأمّا لفظة أضلّ فـ[ـتـ]ـأتي على وجوه:

أحدها أن يكون بمعنى ضلّ المتعدّية وتكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه. قال أبو زيد:[1]

«يُقال: ضلّ الطريق، ولا يُقال أضلّها لـمّا كانت لا تفارق مكانها، ويُقال أضلّ بعيره، ولا يقال ضلّ عن بعيره لـمّا كان البعير يفارق مكانه، اللهمّ إلّا أن لا يكون البعير يفارق مكانه بأن يكون مربوطاً أو محبوساً، فيكون

(١) هو أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت بن زيد الخزرجي البصري، الحبر الخبير في علمي النحو واللغة، قال السيوطي: «أخذ عنه الأصمعي وغيره»، توفّي سنة ٢١٥، له كتب، منها كتاب في المياه، وآخر في المطر، وآخر في الوحوش، وآخر في المصادر، وآخر في غريب الأسماء. (شهاب الدين)

كالطريق يُقال فيه: ضلّ عن طريقه، ولا يُقال: أضلّه».[١]

وثانيها أن يكون من ضلّ اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل، فترد الهمزة للتعديّة إلى واحد، فيُقال: أضلّه، أي أضاعه وأبطله، ومنه قوله تعالى: ﴿أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ أي أبطلها.

وثالثها بمعنى الحكم والتسمية، يُقال: أضلّ فلانٌ فلاناً، أي حكم عليه بذلك وسمّاه به، كقوله: ما زال يهدي قومه ويضلنا.. إلخ، وكقول الكميت [٢] في مدح أهل البيت عليهم السلام : ـ

و طائفــة قــد أكفــروني بحــبّكم   و طائفــة قــالوا مسيــء ومــذنب

ومنه قوله تعالى:

﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾.

و رابعها بمعنى الوجدان والمصادفة، يُقال: أضللت فلاناً، أي وجدته ضالاً، كما يُقال: أخببته وأنجلته، أي وجدته كذلك، وعليه حمل قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ أي وجده، وقد حُمل أيضاً على معنى الحكم والتسميّة، وعلى معنى العذاب.

و خامسها أن يفعل ما عنده، يضلّ ويضيفه إلى نفسه مجازاً لأجل ذلك كقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ أي يضلّ عنده كثير،[٣] وإن جاز أن تُحمل هذه الآية على معنى يُحكم

---

(١) ليس المنقول محدّداً بكلمة «انتهى»، ولا نعلم المصدر الذي ينقل منه المؤلّف الشهيد، فتحديد الكلام المقتبس اجتهاد منّا، فليُنتبه لذلك. (المصطفوي)

(٢) قال السيّد المرعشي في تعليقته على هذا الموضع في الطبعة المرعشيّة: «هو كميت بن زيد أبو المستهل الكوفي الأسدي الشاعر البليغ الشهير من أصحاب الصادقين عليهما السلام». (المصطفوي)

(٣) والحاصل أن الكفار يكذبون بالقرآن وينكرون ويقولون: ليس هو من عند الله تعالى فيضلون بسببه وإذا حصل الضلال بسببه أضيف إليه وقوله: ويهدي كثيرا يعني الذين آمنوا به وصدقوه وقال في موضعه: فلما حصلت الهداية بسببه أضيف إليه فمعنى الاضلال على هذا هو تشديد الامتحان الذي يكون عنده الضلال وذلك بأن ضرب لهم الأمثال لأن المحنة إذا اشتدت على الممتحن فأضلّ عندها سُمّيت إضلالاً، وإذا سهلت فاهتدى عندها سّمّيت هداية، فالمعنى أنّ الله ☜

فيه بضلالة كثير، وعلى ما ذهب إليه الناصبة يجوز أن يجعل الله هذا القرآن إضلالاً لخلقه، وأنّ الحقّ في خلاف ما جاء به، تعالى عمّا يقول الكافرون علوّاً كبيراً.

و سادسها أن يكون من ضل المتعدّية، وترد الهمزة للتعدية إلى مفعول ثان، وتصير متعدّية إلى اثنين، نحو: أضلّه الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿أَضَلُّونَا السَّبِيلَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ بالضم، و﴿إِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا﴾، ونحو ذلك، وهذا هو الإضلال بمعنى الإغواء،[١] وهو محلّ الخلاف بيننا وبين الناصب وأصحابه، وليس في القرآن ولا في السنّة شيء يُضاف إلى الله تعالى بهذا المعنى، فلا يكون لهم في ذلك شبهة قطّ كما عرفت. واعلم أنّ قول الناصبة أنّ الله تعالى هو المغوي عن الدين، المضلُّ عن الرشد، المانع عن سواء السبيل – وإن كان ضلالة – هو فاعله باطل مضمحل، ولا دليل لهم عليه، وأمّا نحن فدليلنا اللغة والمعنى[٢] والعقل والسمع.

أمّا اللغة، فلم يرد لفظ أضلّ بمعنى خلق الضلال، ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء، مع أنّ من حمل غيره على سلوك طريق جبراً لا يقال هداه إليها، وكذلك من صرف غيره من طريق جبراً لا يُقال: أضلّه عنها.[٣]

تعالى يمتحن بهذه الأمثال عباده، فيضلُّ بها قوم كثير، من تفسير الطبري. (المؤلّف)

(١) لأنه هو المعنى الأصلي في اللغة كما اعترف به فخر الدين الرازي في تفسيره لكنه أنكر كون النزاع في هذا المعنى لتنبهه على قبحه فقال: إن الأمة مجمعة على أن الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لأنه ما دعى إلى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه فافتقروا إلى التأويل فحملوا أهل الجبر على أنه تعالى خالق الضلال والكفر فيهم وسدهم عن الايمان وحال بينه وبينهم. " إنتهى " وفيه أن المعنى الأصلي هو الدعوة، والاغواء بمنزلة المعد أو العلة البعيدة ونحوهما، وخلق الضلال بمنزلة العلة القريبة بل العلة التامة، فالفرار عن الأول إلى الثاني فرار من المطر إلى الميزاب كما لا يخفى على أولي الألباب. (المؤلّف)

(٢) وقد اعترف فخر الدين الرازي بهذا في أوائل تفسيره لسورة البقرة. (المؤلّف)

(٣) بل يُقال منعه وصرفه وأنما يقال إنه أضل إذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدي له. (المؤلّف)

وأمّا المعنى، فهو أنّه لا خلاف بيننا وبين الناصبة أنّ التكليف لا يصحّ إلّا مع البيان، والإضلال والإغواء هو التلبيس، فلا يصحّ أن تجامع التكليف، وأيضاً فلو كان الله أضلّهم عن الهدى لما أمكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل. ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾، ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ﴾، ونحو ذلك. وأيضاً، فالإضلال والإغواء الوارد على سبيل التلبيس إنّما يصدر ممّن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان، وهو ظاهر.

وأمّا العقل، فهو ما ثبت من أنّ الله تعالى عدل حكيم لا يكلّف العباد ما لا يطيقون، ولا يؤاخذهم بما لا يذنبون، إذ ذلك يؤدّي إلى إبطال الكتب والرسل والتكليف، ويرفع فائدة الأمر والنهي ونحو ذلك. وأيضاً، فكيف ينهى عن الإضلال والإغواء ويفعله؟ والطارف[1] من العقلاء ينزّه نفسه عن أن يفعل ما نهى عنه، ولهذا قال شعيب عليه السلام: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاّ الإِصْلاَحَ﴾، وقال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾.

وفي الأخبار أنّه «**نزل بقوم موسى عليه السلام بلاء فسأل ربه عن سبب ذلك، فقال: فيكم رجل نمّام، فقال موسى: أخبرنا به يا رب لنقتله، فقال تعالى: كيف أعيب خصلة ثمّ أفعلها؟**»، وقال الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيم

وبالجملة فلو نسبت إلى بعض المخالفين مثل ذلك، فقلت: كل فساد أو ضلال

---

(١) الطارف: المال المستحدث، ويُقال لكل مستحدث جديد أنّه طارف، ومنه طارف العقل. (شهاب الدين)

منك، وأنت أغويت على عبيدي وأضللتهم عن الرشد، لواثبك مواثبة مضطّر إلى أنّك نسبت إليه صفات النقص، فكيف يُضاف إلى أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين؟!

وأمّا السمع، فلنا فيه طريقان، أحدهما في أنّه تعالى هدى جميع الخلق وأرشدهم، والثاني في أنّه لم يضل أحداً بالمعنى المختلف فيه.

أمّا الطريق الأول، فقال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾، فبيّن أنّ عليه أن يهدي الناس وقال تعالى: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ﴾، وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾، وقال: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى﴾، وقال: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، وقال: ﴿وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾، وقال: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ﴾، وقال: ﴿أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللهَ هَدَانِي﴾، وقال: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾، وأمثال هذه كثيرة.

وأمّا الطريق الثاني، فدليله أنّه تعالى أضاف الإضلال بالمعنى المختلف فيه إلى غيره، فقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ﴾، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾، ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾، ﴿يُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾، ﴿قَدْ ضَلُّوا [مِن قَبْلُ] وَأَضَلُّوا كَثِيرًا﴾، ﴿فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾، ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾، ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ﴾، ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ﴾، ﴿لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم﴾، ﴿رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا﴾، ﴿رَبَّنَا أَرِنَا اللَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾، ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾، وأمثال ذلك كثير.

وأمّا إحالته لما أراد به من معنى تجويز إرسال الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقاً، فقد سبق مراراً منّا أنّه كلام مظلم لا هداية فيه، فتذكّر، ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيله.

[٣٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[ارادة الله للطاعات و كراهته للمعاصى]

«وقالت الإماميّة: قد أراد الله تعالى الطاعات وأحبّها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها، وإنّه كره المعاصي والفواحش ولم يحبّها ولا رضيها ولا اختارها.

وقالت الأشاعرة: قد أراد الله من الكافر أن يسبّه ويعصيه، واختار ذلك، وكره أن يمدحه، وقال بعضهم: أحبّ وجود الفساد ورضي بوجود الكفر».[١]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة كما سبق أنّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات، فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد، ويريد المعاصي بمعنى التقدير، لأنّ الله تعالى مريد للكائنات، فلا بدّ أن يكون كلّ شيء بتقديره وإرادته، ولكن لا يرضى بالمعاصي، والإرادة غير الرضا. وهذا الرجل يحسب أنّ الإرادة هي عين الرضا، وهذا باطل.

وأمّا قوله: «كره أن يمدحه»، فهذا عين الافتراء وكذا قوله: «أحبّ الفساد ورضي بوجود الكفر». ولا عجب [في][٢] هذا من الشيعة فإن الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت غريزتهم»، انتهى.

أقول:

قد مرّ مراراً أنّ الإرادة بمعنى التقدير لم [تـ]ـجئ في الاستعمال، ولم يصطلح عليهـ[ـاذلك][٣] سواه أحد من أصحابه ولا غيرهم ممّن يعتدّ به مع عدم جدواه.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**الإرادة غير الرضا.. إلخ**»، فقد قلّد فيه صاحب المواقف حيث قال:

---

(١) نهج الحق ص٧٦.

(٢) إضافة منّا يقتضيها السياق. (المصطفوي)

(٣) إضافة لتقويم العبارة. (المصطفوي)

«الرضا ترك الاعتراض، والله يريد الكفر للكافر، ويعترض عليه ويؤاخذه به، ويؤيّده أنّ العبد لا يريد الآلام والأمراض، وليس مأموراً بإرادتها، وهو مأمور بترك الاعتراض عليها، فالرضا؛ أعني ترك الاعتراض يغاير الإرادة»،[1] انتهى- وليس بمرضيٍّ.

أمّا أوّلاً، فلأنّا لا نسلّم أنّ الرضا بمعنى ترك الاعتراض، بل هو إرادة صادقة لما قضى الله تعالى به، لا يشوبه في ذلك تردّد ولا مزاحمة مراد آخر، كما يشعر به كلام ابن قيّم الحنبلي[2] في شرح منازل السائرين، وغيره في غيره.

وأمّا ثانياً، فلأنّ تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم، لا معنى لغوياً له، ومن البيّن أنّ القرآن لا يُترك باصطلاح حادث منهم، فإنّ الرضا على ما تقتضيه لغة القرآن مستلزم للإرادة أو إرادة مخصوصة، على أنّ إرادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل، فلا يصحّ إسناده إليه تعالى، وأيضاً ذلك التفسير غير مانع، إذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشئ من الخوف، فإنّ ذلك لا يسمى رضاً، ولو سُلّم فلا يدلّ هذا التفسير على مغايرته للإرادة، غاية الأمر أن يكون نوعاً من الإرادة، كما أنّ العزم يكون نوعاً منها، فإنّ الإرادة قد تكون مع سبق تردّد، وقد تكون بدون سبقه.

وأمّا ثالثاً، فلأنّا لا نسلّم أنّه تعالى يريد الكفر من الكافر، ولهذا يُعترض عليه، لا لأنّه يريده ولا يرضاه[3] كما زعمه.

---

(١) شرح المواقف ج٨ ص١٧٨.

(٢) مرّت ترجمته باختصار في هامش الصحيفة ١٦٧ من هذا المجلّد. (المصطفوي)

(٣) لأنّه لا يريد الكفر من الكافر يعترض عليه، لا لأنّه.. إلخ. (المؤلّف)

وأمّا رابعاً، فلأنّا لا نسلّم أنّ الرضا مأمور به ولم يجئ الأمر به، وإنّما جاء الثناء على أصحابه ومدحهم. نعم، جاء الأمر بالصبر وهو غير الرضا. نقل ابن القيّم عن القاضي أبي يعلى[1] والباقلاني ومن وافقهما أنّهم قالوا:

«لم يقم دليل من الكتاب والسنّة على جواز الرضا بكلّ قضاء، فضلاً عن وجوبه واستحبابه، فأين أمر الله عباده أو رسوله أن يرضوا بكلّ ما قضاه وقدره؟»-

وأمّا ما يُروى من الأثر: «**من لم يصبر على بلائي، ولم يرض بقضائي؛ فليتّخذ ربّاً سوائي**»، فقد قال ابن القيّم أنّه أثر إسرائيلي ليس يصحّ عن نبينا،[2] وأيضاً، فقد ذهب بعضهم إلى أنّه من جملة الأحوال التي ليست بمكتسبة، وأنّه موهبة محضة، فكيف يُؤمن به وليس مقدوراً؟ ولو سُلّم بناءً على عدم ملائمته ظاهراً لمدح الله تعالى على أهله والثناء عليهم، فنقول: عدم اتّحاد الرضا والإرادة ينافي قول الأشعري وقدماء أصحابه على ما نقله ابن القيّم وابن همام[3] في المسايرة حيث قال:

---

(١) في بعض النسخ: «القاضي أبو علي»، وعليه قد مرّت ترجمته، وفي النسخ المصحّحة الأُخر: «القاضي أبو يعلى»، وعليه، فهو القاضي أبو يعلى أحمد بن علي التميمي المحدّث الموصلي، صاحب المسند، المتوفّى سنة ٣٠٧ كما في تذكرة النوادر وغيرها، وكان حافظاً مسنداً بصيراً خبيراً. (المصطفوي)

(٢) قال ابن القيّم ج١ ص٢٧٨ في كتابه شفاء العليل في ذيل الباب الثامن عشر في أحكام الرضا بالقضاء واختلاف الناس في ذلك وتحقيق القول فيه: «منهم من أوجبه واحتجّ على وجوبه بأنّه من لوازم الرضا بالله ربّاً، وذلك واجب، واحتجّ بأثرٍ إسرائيلي: من لم يرض بقضائي، ولم يصبر على بلائي، فليتّخذ له ربّاً سواي». (المصطفوي)

(٣) هنا تعليقتان:

❖ قال ابن همام وقال إمام الحرمين: «إنّ من حقّق لم يكع عن القول بأنّ المعاصي لمحبّته، ونقله بعضهم عن الأشعري لتقاربها لغة، فإنّ من أراد شيئًا أو شاء فقد رضيه وأحبّه»، انتهى. (المؤلّف)

❖ أقول: ابن همام هو الشيخ كمال الدين محمّد بن عبد الواحد الإسكندري الحنفي، المتوفّى سنة ٨٦١، له تصانيف، ☜

«إنّ هؤلاء يقولون: إنّ كلّ ما شاءه وقضاه، فقد أحبّه ورضيه».

وبالجملة لا معنى لإرادة الله تعالى أمراً لا يرضاه ولا يحبّه وكيف لا يشاء ويكوّنه[1]؟ وكيف [تـ]ـجتمع إرادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القوم؟ ولقد ظهر بما نقلناه أنّ الفرق بين الإرادة والرضا ممّا تفرّد به المتأخّرون من منتحلّي[2] مذهب الأشاعرة كصاحب المواقف وأقرانه دون المتقدّمين عليهم، وكلام المصنّف مع المتقدّمين، فافهم.

منها كتاب التحرير في أصول الفقه، والمسائرة في الكلام، وفتح القدير في الفقه الحنفي. (شهاب الدين)

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: يشاء ويكرهه. (المصطفوي)

(٢) تعريض بأنّ المتأخّرين منهم انتحلوا إلى الأشعري وليسوا منهم. (شهاب الدين)

[٣٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[ارادة النبی (ص) لما اراده الله و کراهته لما کره الله]

«وقالت الإمامية: قد أراد النبي ﷺ من الطاعات ما أراده الله تعالى[١]، و كره من المعاصي ما كرهه الله تعالى.[٢]

وقالت الأشاعرة: بل أراد النبي ﷺ كثيراً ممّا كرهه الله تعالى،[٣] وكره كثيراً ممّا أراده الله تعالى»[٤]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: غرضه من هذا الكلام كما سيأتي أنّ الله تعالى يريد كفر الكافر، والنبي ﷺ يريد إيمانه وطاعته، فوقعت المخالفة بين الإرادتين وإذا لم يكن أحدٌ منهما مريداً لشيء يكون كارهاً له، هكذا زعم.

وقد علمت أنّ معنى الإرادة من الله ههنا هو التقدير، ومعنى الإرادة من النبي ﷺ ميله إلى إيمانهم ورضاه به، والرضا والميل غير الإرادة بمعنى التقدير، فالله يريد كفر الكافر بمعنى أنّه يقدّر له في الأزل هكذا، والنبي ﷺ لا يريد كفره، بمعنى أنّه لا يرضى به ولا يستحسنه، فهذا جمع بين إرادة الله وعدم إرادة النبي ﷺ ولا محذور فيه. نعم، لو رضى الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء وسخطه، كان ذلك محذوراً، وليس هذا مذهباً لأحد»، انتهى.

أقول:

قد مرّ مراراً أنّ إرادة التقدير من الإرادة مخالف لإجماع القوم، وليس إلّا من مخترعاته التي لم يجد محيصاً عن الإشكال إلّا بها، وبيّنّا أنّه مع ذلك لا يجديه نفعاً، فتذكّر.

---

(١) في المطبوع من النهج: «ما أراد الله عزّ وجلّ» محلّ «ما أراده الله تعالى». (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: «عزّ وجلّ». (المصطفوي)

(٣) كسابقه. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص٧٦.

[٣٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أرادة الله تعالى من الطاعات ما أراده أنبياؤه]

«وقالت الإمامية: قد أراد الله تعالى من الطاعات ما أراده أنبياؤه، وكره من المعاصي ما كرهوه، وأراد ما كره الشياطين من الطاعات، وكره[١] ما أرادوه من الفواحش.

وقالت الأشاعرة: بل قد أراد الله سبحانه[٢] ما أرادته الشياطين من الفواحش، وكره ما كرهوه من كثير من الطاعات، ولم يرد ما أرادته الأنبياء من كثير من الطاعات، بل كره ما أرادته منها»[٣]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: هذا يرجع إلى معنى الإرادة التي ذكرناها في الفصل السابق، وهذا الرجل لم يفرّق بين الإرادة والرضا وجلّ تشنيعاته ناشٍ من عدم هذا الفرق، وأمّا قوله: «كره الله ما كره الشياطين من الطاعات»، فهذا افتراء على الأشاعرة»، انتهى.

أقول:

قد مرّ أنّ معنى الإرادة التي ذكرهـ[ـا] لا معنى لهـ[ـا] ولا جدوى لهـ[ـا] في دفع الإشكال والإلزام، وأنّ الفرق بين الإرادة والرضا ليس بمرضيّ، فتشنيع المصنّف قدّس سرّه على الأشاعرة واقع في موقعه.

وأمّا ما ذكره من أنّ القول بأنّ الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراءٌ على الأشاعرة، فليس كما زعمه، لأنّهم وإن لم يقولوا بذلك صريحاً لكن يلزمهم القول به

---

(١) في المطبوع من النهج: ولم يرد. (المصطفوي)

(٢) هذه الكلمة مثبتة من المطبوع من النهج فقط. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٧٧.

من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوماً لا سترة فيه.

وأيضاً قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المصنف أنّ الله تعالى: «**الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الأشاعرة والنبي يريد إيمانه وطاعته، فوقعـ[ـت] المخالفة بين الإرادتين، وإذا لم يكن أحدٌ منهما مريداً له يكون كارهاً له**»، انتهى، فنقول: إذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما أراده النبي من الإيمان والطاعة، ومن البيّن أنّ الشيطان قد كره ذلك، فيلزم أن يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المصنّف قدّس سرّه.

[٤٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أمر الله تعالىٰ بما أراده ونهى عمّا كرهه]

«قالت الإماميّة: قد أمر الله عزّ وجلّ بما أراده ونهى عمّا كرهه.

وقالت الأشاعرة: قد أمر الله عزّ وجلّ[1] بكثيرٍ ممّا كره ونهى عمّا أراد»[2]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت فيما سلف أنّ الله تعالى لا يجب عليه شيء، ولا قبيح بالنسبة إليه، فله أن يأمر بما شاء وينهى عمّا يشاء، فأخذ المخالفون من هذا أنّه يلزم على هذا التقدير أن يأمر بما يكرهه وينهى عمّا يريده، وقد عرفت جوابه أنّ المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه، وهذا التجويز لنفي الوجوب، وإن لم يقع شيء من الأمور المذكورة في الوجود، فالأمر بالمكروه والنهي عن المراد جائز، ولا يكون واقعاً، فهو محالٌ عادة، وإن جاز عقلاً بالنسبة إليه كما مرّ غير مرّة، وسيجيء تفاصيل هذه الأجوبة عند مقالاته فيما سيأتي»، انتهى.

أقول:

العادة لا تمنع الوقوع، وقد ذكرنا سابقاً أنّ جريانها ليس بواجب على الله تعالى عندهم، وإلّا لزمهم الوقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى.

---

(١) «عزّ وجلّ» غير موجودة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٧٧.

[٤١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[القول في التوحيد]

«فهذه خلاصة أقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل،[١] وقول الإماميّة في التوحيد أيضاً يضاهي قولهم في العدل، فإنّهم يقولون أنّ الله تعالى واحد لا قديم سواه، ولا إله غيره، ولا يشبه الأشياء، ولا يجوز عليه ما يصحّ عليها من التحرّك والسكون، وأنّه لم يزل ولا يزال حيّاً قادراً عالماً مدركاً لا يحتاج إلى أشياء يعلم بها ويقدر ويحيى، وأنّه [لـمّا][٢] خلق الخلق أمرهم ونهاهم، ولم يكن آمراً ولا ناهياً قبل خلقه لهم.

وقالت المشبّهة: إنّه يشبه خلقه، ووصفوه بالأعضاء والجوارح، وأنّه لم يزل آمراً وناهياً، ولا يزال قبل خلق خلقه، ولا يستفيد بذلك شيئاً ولا يفيد غيره، ولا يزال آمراً وناهياً بعد[٣] خراب العالم، وبعد الحشر والنشر، دائماً بدوام ذاته تعالى[٤].

وهذه المقالة في الأمر والنهي ودوامها مقالة الأشعريّة أيضاً، وقالت الأشاعرة أيضاً أنّه تعالى قادر عالم حي إلى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة، ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه، ولولاها لم يكن قادراً عالماً حيّاً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»[٥]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: أكثر ما في هذا الفصل قد مرّ جوابه فيما سبق من الفصول على أبلغ الوجوه، بحيث لم يبق للمرتاب ريب. وما لم يُذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الأمر والنهي وأنّ الأشاعرة يقولون بدوامها، فالجواب أنّهم لـمّا قالوا بالكلام النفساني، وأنّه صفة لذات الله تعالى، فيلزم أن تكون هذه الصفة أزليّة وأبديّة،

---

(١) في المطبوع من النهج: «تعالى» محلّ «عزّ وجل». (المصطفوي)

(٢) هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) هذه الكلمة مسبوقة بكلمة «ما» في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) هذه الكلمة مثبتة من المطبوع من النهج فقط. (المصطفوي)

(٥) نهج الحق ص٧٧-٧٨.

والكلام لـمّا اشتمل على الأمر والنهي يكون الأمر والنهي في الكلام النفساني أزلاً وأبداً، ولكن لا يلزم أن يكون آمراً وناهياً بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطبين حتّى يلزم السفه كما سبق، بل الكلام بحيث لو تعلّق بالخطاب عند التلفّظ به يكون المتكلّم به آمراً وناهياً، وهذا فرع لإثبات الكلام النفساني، فأيّ غرابة في هذا الكلام؟»، انتهى.

أقول:

قد سبق دفع أجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه، وبحيث لا يتطرّق الريب إليه، وأمّا ما ذكره ههنا من الجواب وزعم أنّ كلام المصنف في قوله: «**وأنّه تعال لم يزل آمراً وناهياً**» مبنيّ على ما ذكره الأشاعرة في الكلام النفساني، فباطل، بل مبنيّ على ما ذكروه في أصول الفقه[1] من جواز الأمر بالمعدوم، وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام، فنقول: إنّ كلامهم صريح في أنّ الأمر والنهي،[2] والآمر والناهي موجود في الأزل بالفعل، لكنّ تعلّق الأمر والنهي بالمأمور، والمنهي إنّما هو عند وجودهما وأهليّتهما للتكليف، ولولا ادّعاءهم ذلك لما احتاجوا إلى إثبات الكلام النفساني، والحكم بثبوته في الأزل وكونه مسموعاً كما نُقل عن الأشعري،[3] فإنّ اتّصافه تعالى بكونه آمراً وناهياً بالقوّة حاصل على تقدير عدم إثبات الكلام النفسي أيضاً كما لا يخفى.

---

(١) في باب العام والخاص في مسألة شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين والغائبين، وقد حقّق المتأخّرون من أصحابنا بما لا مزيد عليه امتناع مشافهة المعدوم وخطابه، فكيف بتكليفه؟ نعم، التزموا بصحّة الإنشاء في حقّ المعدوم بداعي التحسّر والتحزّن والشوق ونحوها، والإنشاء خفيف المؤونة كما لا يخفى. (شهاب الدين)

(٢) أي المتّصف بوصف الأمر والنهي، ووصف كونه ناهياً، وإلّا فذات الله تعالى بدون هذا الوصف موجود في الأزل. (المؤلّف)

(٣) قال ابن همام الحنفي في كتاب المسائرة: «هذا قول الأشعري، أعني كون الكلام النفسي ممّا يسمح، قاسه على رؤية ما ليس بلون، فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم، فليعقل سماع ما ليس بصوت، واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت، ثمّ قال: وبعد اتّفاق أهل السنّة على أنّه تعالى متكلّم لم يزل متكلّماً؛ اختلفوا في أنّه تعالى هل هو متكلّم لم يزل متكلماً؟ فعن الأشعري؛ نعم. وعن بعض أهل السنّة، ونقله بعض متكلّمي الحنفية عن أكثرهم»، انتهى. (المؤلّف)

[٤٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[إن الأنبياء و الأئمة منزّهون عن المعاصي]

«قالت الإماميّة: إن أنبياء الله تعالى وأئمته منزّهون عن المعاصي وعمّا لا يستحق، وينفردون بتعظيم أهل البيت عليهم السلام الذين أمر الله تعالى بمودّتهم وجعلها أجراً للرسالة، فقال الله تعالى: قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى.

وقالت أهل السنة كافّة: إنّه يجوز عليهم الصغائر، وجوّزت الأشاعرة عليهم الكبائر»[١]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: أجمع أهل الملل والشرائع كلّها على وجوب عصمة الأنبياء عن تعمّد الكذب فيما دلّ المعجز القاطع على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة وما يبلّغونه من الله، وأمّا سائر الذنوب، فأجمعت الأمّة على عصمتهم من الكفر، وجوّز الشيعة إظهار الكفر تقيّة عند خوف الهلاك، لأنّ إظهار الإسلام حينئذٍ إلقاءٌ للنفس في التهلكة، وذلك باطل قطعاً، لأنّه يقضي إلى إخفاء الدعوة بالكلّيّة وترك تبليغ الرسالة، إذ أولى الأوقات بالتقيّة وقت الدعوة للضعف بسبب قلّة الموافق وكثرة المخالفين، وأمّا غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الأشاعرة والمحقّقين، وأما الصغائر عمداً فجوّزه الجمهور إلّا الصغائر الخسيسة، كسرقة حبّة أو لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة؛ هذا مذهبهم، فنسبة تجويز الكبائر على الأنبياء إلى الأشاعرة افتراء محض.

وأمّا ما ذكر من تعظيم أنبياء الله تعالى وأهل بيت النبوّة فهو شعار أهل السنّة، والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة والروافض، بل التعظيم أداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم بالتفخيم، واعتقاد قربهم من الله ورسوله، وهذه خصلة اتّصف بها أهل السنّة والجماعة»، انتهى.

---

(١) نهج الحق ص٧٨-٧٩.

أقول:

قد مرّ وسيجئ في مسألة النبوة أنّ أهل السنّة إنّما أوجبوا عصمة الأنبياء عن الكبائر بعد البعثة، وأجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة.

قال ابن همام الحنفي[1] في المسايرة: «**شرط النبوّة: الذكورة**»، إلى قوله:

«والعصمة من الكفر، وأما من غيره مما سنذكره، فمن موجبات النبوة متأخر عنها»، ثمّ قال: «وجوّز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلاً. قال: وأمّا الوقوع فالذي صحّ عند أهل الأخبار والتواريخ أنّه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين، ولا من كان فاسقاً فاجراً ظلوماً، وإنّما بعث من كان تقيّاً زكيّاً أميناً مشهور النسب، والمرجع في ذلك في قضيّته السمع، وموجب العقل التجويز والتوبة، ثمّ إظهار المعجزة يدلّ على صدقهم وطهارة سريرتهم؛ فيجب توقيرهم، ويندفع النفور عنهم، وخالف بعض أهل الظواهر[2]»، انتهى.

وقال صاحب المواقف في مسألة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام، ثمّ قال في مبحث الإمامة عند نفيه لعصمة فاطمة[3] المعصومة المظلومة عليها السلام:

«وأيضاً عصمة الأنبياء، وقد تقدّم ما فيه»،[4] انتهى، فافهم ما فيه.

وأمّا ما نسبه إلى الشيعة من تجويز إظهار الكفر على الأنبياء تقيّة فهو افتراء عليهم،

---

(١) مرّت ترجمته في هامش الصحيفة ٢٥٤ من هذا المجلّد. (المصطفوي)

(٢) المراد به أبو علي محمّد بن حزم الأندلسي كما أُفيد. (شهاب الدين)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: الفاطمة. (المصطفوي)

(٤) المواقف ج٣ ص٦٠٨، والعبارة فيه بهذا النحو: «وقوله صلى الله عليه وسلم: «بضعة منّي»، مجازٌ قطعاً، لا حقيقة؛ فلا يلزم عصمتها، وأيضاً عصمة النبي قد تقدّم ما فيها». (المصطفوي)

ولعلّ المعاندين من أهل السنّة توهّموا ذلك من استماع إطلاق جواز التقيّة، فنسبوه إليهم، ولو فُرض صدور ذلك عمّن لا يُعبأ به[1] من فرق الشيعة، فالإماميّة الذين هم المحقّون المحقّقون خلفاً عن سلف وعلومهم مقتبسة من[2] مشكاة النبوة والولاية، مبرّأون عن ذلك، وتصانيف علمائهم خالية منه[3]، وإنّما الذي ذكروه في ذلك أنّ التقيّة جائزة، وربّما وجبت، وعرّفوها بأنّها إظهار موافقة أهل الخلاف فيما يدينون به خوفاً، وقد استثنوا منها أوّل زمان الدعوة، وكذا وطئ المنكوحة على خلاف مذهب أهل الحق فلا يحلّ باطناً، وكذا التصرّف في المال المضمون عنه لو اقتضت التقيّة أخذه إلى غير ذلك، وكيف يجوّزون إظهار الكفر على الأنبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجّية العقل واعتناءهم بتتبّع أدلّته؟! فهم أولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلاً عن المواقف في امتناع إظهار الكفر على الأنبياء عليهم السلام، وسيجيء لهذا المقام مزيد تأييد وتفصيل في مبحث عصمة النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، بل الدليل المذكور مأخوذ من كتبهم ومصنّفاتهم كما لا يخفى على المتتبّع.

وأمّا قوله: «**والتعظيم ليس عداوة الصحابة**»، فمردودٌ بأنّ الإماميّة لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به إطلاق كلامه، بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من أهل بيت النبي صلوات الله عليهم، ولا ريب في أنّ حق تعظيمهم ومحبّتهم يتوقّف على عداوة هؤلاء والبراءة منهم[4]، إذ لا يمكن الجمع بين ما أمرنا الله

---

(١) كلمة «به» إضافةٌ منّا لاقتضاء السياق ذلك، وليست هي موجودة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: عن. (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: «عنه» بالعين، ويبدو أنّه تصحيف، والله العالم. (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: «عنهم»، والظاهر أنّها مصحّفة. (المصطفوي)

تعالى به في محكم كتابه من مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عليهم السلام منهم[1] على ما سيذكره المصنف في مسألة الإمامة، وقد أشار إليه أيضاً الشيخ العارف الربّاني محيي الدين الأعرابي في فتوحاته المكّيّة:

وقد بلغنا أنّ رجلاً قال لأمير المؤمنين عليه السلام: «أنا أحبّك وأتولى عثمان»! فقال له: «أمّا الآن، فأنت أعور؛ فإمّا أن تعمى، وإمّا أن تبصر».[2]

ولعمري ما ودّك من توالي ضدك، ولا أحبك من صوب غاصبك، ولا أكرمك مكرم من هضمك، ولا عظمك معظم من ظلمك، ولا أطاع الله فيك مفضل أعاديك، ولا اهتدى إليك مضلل مواليك، النهار فاضح، والمنار واضح، ولنعم ما قيل (شعر):

تودّ عدوّي ثمّ تزعم أنّني صديقك إنّ الرأي عنك لعازب[3]

---

(١) كسابقه. (المصطفوي)

(٢) التعجّب ص١١٢ للكراجكي رحمه الله وفي الصراط المستقيم للنبّاطي العاملي رحمه الله ج٣ ص٧٥: «وقال له رجل: إنّي أتولّاك وأتولى فلاناً وفلاناً، فقال: أنت اليوم أعور، فانظر تعمى أو تبصر». (المصطفوي)

(٣) مرّ هذا البيت من المصنّف في الصحيفة ٣٠، وفيه هناك «لعاذب» محلّ «لعازب». (المصطفوي)

[٤٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[فى ترجيح مذهب الامامية على سائر ما تقدم]

«فلينظر العاقل من نفسه إلى المقالتين، ويلمح المذهبين، وينصف في الترجيح، ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح، ويترك تقليد الآباء والمشايخ، الآخذين بالأهواء وغرّتهم الحياة الدنيا، بل ينصح نفسه ولا يعوّل على غيره، فلا[١] يُقبل عذره غداً في القيامة؛ أنّي قلّدت شيخي الفلاني، أو وجدت آبائي وأجدادي على هذه المقالة، فإنّه لا ينفعه ذلك يوم القيامة يوم يتبرّأء[٢] المتبعون من أتباعهم ويفرّون من أشياعهم، وقد نصّ الله تعالى على ذلك في كتابه،[٣] ولكن أين الآذان السامعة، والقلوب الواعية، وهل يشكّ العاقل في الصحيح من المقالتين؟ وأنّ مقالة الإماميّة هي أحسن الأقاويل؟ وأنّها أشبه بالدين؟ وأنّ القائلين بها هم الذين قال الله تعالى[٤] فيهم: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۞ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ﴾، فالإماميّة هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها، وهم أولوا الألباب.

ولينصف العاقل من نفسه أنّه لو جاء مشرك وطلب شرح أصول دين المسلمين في العدل والتوحيد[٥] رجاء أن يستحسنه ويدخل فيه معهم، هل كان الأولى أن يُقال له حتى يرغب في الإسلام ويتزيّن في قلبه: إنّه من ديننا أنّ جميع أفعال الله حكمة وصواب، وأنّا نرضى بقضائه، وأنّه منزّه عن فعل القبائح، والفواحش لا تقع[٦] منه، ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم، ولا يقدرون على

(١) كذا في الطبعة المرعشيّة، وفي المطبوع من النهج: «ولا» أي مسبوقة بواو، لا بفاء. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: تتبرّأ. (المصطفوي)

(٣) كما في قوله: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ﴾ من سورة البقرة، الآية ١٦٦. (شهاب الدين)

(٤) كلمة «تعالى» ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) كما طلب السلطان المؤيّد أولجايتو محمّد خدابنده الذي صنّف المتن لأجله. (شهاب الدين)

(٦) في الطبعة المرعشيّة: يقع. (المصطفوي)

دفعه عنهم، ولا يتمكّنون من امتثال أمره[١]؟ أو يُقال: ليس في أفعاله حكمة وصواب، وإنّه أمر بالسفه والفاحشة[٢]، ولا نرضى بقضاء الله، وأنّه يعاقب الناس على ما فعله فيهم، بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما، ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذّبهم عليها؟

وهل الأولى أن نقول: من ديننا أنّ الله لا يكلّف الناس ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون؟ أو نقول: إنّه يكلّف الناس ما لا يطيقون، ويعاقبهم ويلومهم[٣] على ترك ما لا يقدرون على فعله؟

وهل الأولى أن نقول: إنّه تعالى[٤] يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبّها ولا يرضاها؟ أو نقول: إنّه يحب أن يُشتم ويُسبُّ ويُعصى بأنواع المعاصي، ويكره أن يُمدح ويُطاع، ويعذّب الناس لـمّا كانوا كما أراد، ولا يكونون كما كره؟

وهل الأولى أن نقول: إنّه تعالى لا يشبه الأشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها؟ أو نقول: إنّه يشبهها؟

وهل الأولى أن نقول: إنّ الله يعلم ويقدر ويحيي ويدرك لذاته؟ أو نقول: إنّه لا يدرك ولا يحيي ولا يقدر ولا يعلم إلّا بذوات قديمة لولاها لم يكن قادراً ولا عالماً ولا غير ذلك من الصفات؟

وهل الأولى أن نقول: إنّه لـمّا خلق الخلق أمرهم ونهاهم؟ أو نقول: إنه لم يزل في القدوم ولا يزال بعد إفنائهم طول الأبد يقول: أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة؛ لا يخلّ بذلك أصلاً؟

وهل الأولى أن نقول: إنّه تعالى تستحيل رؤيته والإحاطة بكُنه ذاته؟ أو نقول: يُرى بالعين إمّا في جهة من الجهات؛ له أعضاء وصورة، أو يُرى بالعين[٥] لا في الجهة؟

---

(١) في الطبعة المرعشيّة هنا زيادة مخالفة للسياق يبدو أنّها وُضعت في هذا الموضع سهواً: «بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما، ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذّبهم عليه»؛ يُعلم ذلك بمراجعة أصل كتاب نهج الحق المطبوع، والسياق هنا موافق لما فيه. (المصطفوي)

(٢) المُثبت في المطبوع من النهج: «وإنّه يفعل السفه والفاحشة»، ثمّ وُضعت العبارة المثبتة هنا «وإنّه أمر السفه والفاحشة» بين قوسين. (المصطفوي)

(٣) «ويلومهم» غير موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) كلمة «تعالى» ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) كلمة «بالعين» ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

وهل الأولى أن نقول: إنّ أنبيائه وأئمّته منزّهون عن كل قبيح وسخيف؟ أو نقول: إنّهم اقترفوا المعاصي المنفّرة عنهم؟ وإنّه يقع منهم ما يدلّ على الخسّة والرذالة[١] كسرقة درهم وكذب وفاحشة[٢]، ويداومون على ذلك مع أنّهم محلّ وحيه وحفظة شرعه، وأنّ النجاة تحصل بامتثال أوامرهم القوليّة والفعليّة؟

فإذا عرفت أنّه لا ينبغي أن يُذكر لهذا السائل عن دين الإسلام إلّا مذهب الإماميّة دون قول غيرهم، عرفت عظم موقعهم في الإسلام، وتعلم أيضاً زيادة[٣] بصيرتهم، لأنّه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة إلّا ومن أمير المؤمنين علي عليه السلام وأولاده عليهم السلام أخذ،[٤] وكان جميع العلماء يستندون إليه على ما يأتي، فكيف لا يجب تعظيم الإماميّة والاعتراف بعلوّ منزلتهم، فإذا سمعوا شبهة في توحيد الله تعالى أو في عبث بعض أفعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل أشغالهم، فلا تسكن نفوسهم، ولا تطمئن قلوبهم، حتى يتحقّقوا[٥] الجواب[٦] عنها، ومخالفهم إذا سمع دلالة قاطعة على أنّ الله تعالى[٧] لا يفعل الفواحش والقبائح ظلّ ليله ونهاره مغموماً ومهموماً[٨] طالباً لإقامة شبهة يجيب بها حذراً عن أن يصحّ عنده أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فإذا ظفر بأدنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلّت الشبهة عليه من أنّه لا يفعل القبيح وأنواع الفواحش غير الله تعالى، فشتّان

---

(١) في المطبوع من النهج: الذلّة. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «كسرقة درهم وكذبٍ فاحش». (المصطفوي)

(٣) كلمة «زيادة» مسبوقة بباء في المطبوع من النهج: «بزيادة». (المصطفوي)

(٤) وكفى في ذلك ما ذكره ابن الجوزي مع شدّة عداوته وبغضه لآل الرسول، حيث قال: «إنّ عليّاً له حقّ التعليم على كلّ المسلمين إلى يوم القيامة، فإنّه لولا خطبه ومنابره وكلماته لكان توحيدهم في منتهى النقص وأسوء من عقائد سائر الملل، فمن عبّر عنه كرّم الله وجهه بمعلّم الإسلام لم يكن مخطئاً»، هذا مضمون ما أفاده، والفضلُ ما شهدت به الأعداء. (شهاب الدين)

(٥) كذا في المطبوع من النهج وفي إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، وأمّا المثبت في الطبعة المرعشيّة: «يتحقّق». (المصطفوي)

(٦) في المطبوع من النهج: جواباً. (المصطفوي)

(٧) في المطبوع من النهج: عزّ وجل. (المصطفوي)

(٨) في المطبوع من النهج: «مهموماً مغموماً» محلّ «مغموماً ومهموماً». (المصطفوي)

ما[١] بين الفريقين وبعداً بين المذهبين[٢]، ولنشرع الآن في تفصيل المسائل وكشف الحق فيها بعون الله تعالى ولطفه»[٣]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الإنصاف والرجوع إلى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الإماميّة، وأنّ المصنف إذا ترك التقليد ونظر إلى المذهبين نظر الإنصاف، علم أنّ مذهب الإماميّة مرجّح، ومثل هذا في حال من أراد دخول الإسلام وحاول أن يتبيّن عنده ترجيح مذهب من المذاهب، فلا شكّ أنّ معتقدات الإماميّة أبين وأظهر عند العقول، وأقرب من سائر المذاهب إلى التلقّي والقبول، ونحنُ إن شاء الله في هذا الفصل نحذو حذوه، ونجاوبه فصلاً بفصل، وعقيدة بعقيدة، على شرط تجنّب التهمة والافتراء، ومحافظة شريطة الصدق والإنصاف، فنقول: لو استجار مشرك في بلاد الإسلام، وأراد أن يسمع كلام الله رجاء أن يستحسنه ويميل قلبه إلى الإسلام، فطلب من العلماء أصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغب بفهمه إلى الملّة البيضاء، فيا معشر العقلاء، هل كان الأولى أن يُقال له حتى يرغب ويتزيّن الإسلام في قلبه: إنّ الإله الذي يدعوك إلى طاعته وعبوديته هو خالق كلّ الأشياء وهو الفاعل المختار، ولا يجري في ملكه إلّا ما يشاء وهو يحكم ما يريد، ولا شريك له في الخلق والتصرّف في الكائنات ولا تسقط ورقة ولا تتحرّك نملة إلّا بحكمه وإرادته وقضائه وقدرته؛ دبّر أمور الكائنات في أزل الآزال، وقدّر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وإيجادهم، ثمّ خلقهم وأمرهم ونهاهم، وأفعاله جملةً حكمة وصواب، ولا قبيح في فعله، ولا يجب عليه شيء، وكلّ ما يفعله في العباد من إعطاء الثواب وإجراء العقاب فهو تصرّف في ملكه، ولا يُتصوّر منه ظلم؛ ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، وهو منزّه عن فعل القبائح، إذ لا قبيح بالنسبة إليه، ونحن نرضى بقضائه، والقضاء غير المقضيّ.

---

(١) كلمة «ما» غير موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: «وبَعُد ما بين المذهبين». (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٧٩-٨٢.

هل الأولى هذا؟ أو يُقال: الإله الذي ندعوك إليه له شركاء في الخلق، فأنت تخلق أفعالك، وكلّ الناس يخلقون أفعالهم، وهو الموجب الذي لا تصرّف له في الكائنات بالإرادة والاختيار، بل هو كالنار إذا صادف الحطب يجب عليه الأحراق، والعبد إذا عمل حسنة وجب عليه الثواب، فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب له أداء ثوابها، وإذا عمل سيئة يجب عليه عقابها، وليس له أن يتفضّل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب، بل الواجب واللازم عليه عقابه، كالنار الواجب عليهـ[ـا] الإحراق، وإنّه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق، وعلم متقدم، بل يحدث الأشياء على سبيل الاتفاق، وله الشركاء في الخلق، هو يخلق والناس يخلقون؟

وهل الأولى أن يُقال له: من ديننا أنّه تعالى حاكم قادر مختار، يكلّف الناس كيف ما شاء، لأنّه يتصرف في ملكه، فإن أراد كلّفهم حسب طاقتهم، وجاز له ولا يمتنع عليه أن يكلّف فوق الطاقة، لكن بفضله وكرمه لم يكلّف الناس فوق الطاقة، ولم يقع هذا؟ أو يُقال: إنّه يجب عليه أن يكلّف الناس حسب طاقتهم، وليس له التصرّف فيهم، ويمتنع عليه التكليف حسبما أراد؟

وهل الأولى أن يُقال له: إنّ كلّ ما جرى في العالم فهو تقديره وإرادته، ولكنّ الخير والطاعة برضاه وحبه، والشرّ والمعصية بغير رضاه؟ أو نقول: إنّه مغلول اليد، فيجب عليه أن يحبّ الخير، وهو خالقه، ولا يخلق الشر، فللشرّ فواعل غيره، وله شركاء في الملك والتصرّف؟

وهل الأولى أن يُقال له: إنّه تعالى لا يشبه الأشياء، ولكن له صفات تأخذ معرفتها أنت من صفات نفسك، غير أنّ صفات نفسك حادثة، وصفاته تعالى قديمة؟ أو نقول: إنّه لا صفات له ولا يجوز عليه أن يعرّف صفاته من صفات الكمال؟

وهل الأولى أن يُقال له: إنّ الله تعالى عالم بعلم أزلي، قادر بقدرة أزليّة، حيّ بحياة سرمديّة، متكلّم بكلام أزلي؟ أو يُقال له: إنّ الصفات مسلوبة عنه، وليس له علم ولا قدرة، بل ذاته تعلم الأشياء بلا علم، فيتحيّر ذلك المسكين أنّ العالم كيف يعلم بلا علم، والقادر كيف يفعل بلا قدرة؟

وهل الأولى أن يُقال له: إنّ الله تعالى كان في الأزل متكلّماً بكلام نفسي هو صفة ذاته، وبعدما خلق الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام، وأمر الناس ونهاهم؟ أو يُقال له: إنّه خلق الكلام وليس هو بمتكلّم، فإنّ خالق الكلام لا يسمّى متكلّماً، وأنّه أحدث الأمر والنهي بعد الخلق بلا تقدير وإرادة سابقة؟

وهل الأولى أن نقول: إنّه تعالى مرئيٌّ يوم القيامة لعباده ليزداد بذلك شغفه في عبادة ربّه رجاء أن ينظر إليه يوم القيامة – ولكن هذه الرؤية بلا كيفية كما سترى وتعلم –؟ أو يُقال له: هذا الرب لا يُنظر إليه في الدنيا ولا في الآخرة؟

وهل الأولى أن يُقال: إنّ أنبياء الله تعالى عباد مكرّمون معصومون من الكذب والكبائر، ولكنّهم بشر لا يؤمنون من إمكان وقوع الصغائر عنهم، فلا تيأس أنت من عفو الله وكرمه، إن صدر عنك معصية، فإنّهم أسوة الناس، ويمكن أن يقع منهم الذنب، فأنت لا تقنط من الرحمة؟ أو يُقال له: الأنبياء كالملائكة، ويستحيل عليهم الذنب، فإذا سمع بشيء من ذنوب الأنبياء كما جاء في القرآن: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ يتردّد في نبوّة آدم، لأنّه وقع منه المعصية، فلا يكون نبيًّا؟

وهل الأولى أن يُقال له: إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لـمّا بعث إلى الناس تابعه جماعة من أصحابه، وأقاموا في خدمته وصحبته طول أعمارهم، وقاسوا الشدّة[1] والبلايا في إقامة الدين ودفع الكفرة، وذكرهم الله تعالى في القرآن وأثنى عليهم بكلّ خير ورضي عنهم، ثمّ بعده أقاموا بوظائف الخلافة، ونشروا الدين، وفتحوا البلاد، وأظهروا أحكام الشريعة، وأحكموا قواعد الحدود حتّى بقي منهم الدين، وانحفظت من سعيهم الشريعة إلى يوم الدين؟ أو يُقال له: إنّ هؤلاء الأصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوه ورجعوا إلى الكفر، ولم يهد محمد صلى الله عليه وسلم إلّا سبعة عشر نفراً؟

فيا معشر العقلاء انظروا إلى المذهبين، وتأمّلوا وأمعنوا في عقائد الفريقين، ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾؟ الحمد لله، بل أكثرهم لا يعقلون.

وأمّا ما ذكر أنّه ليس في التوحيد دليل ولا جواب شبهة إلّا ومن أمير المؤمنين علي عليه السلام، فإنّ هذا أمر لا يختصّون به دوننا، بل كلّ ما نأخذ من العقائد ونتلقّى من الأدلة، فإنّها مأخوذة من تلك الحضرة ومن غيره من أكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواه، وككبار الصحابة الذين شهد رسول الله بعلمهم واجتهادهم وأمانتهم، وهم يذكرون الأشياء من الأئمّة ويمزجون كلّ ما ينقلون عنهم

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الشدائد. (المصطفوي)

بألف كذبة كالكهنة السامعة لأخبار الغيب، ونحن لا نرويه ولا ننقله إلّا بالأسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة، والحمد لله على ذلك التوفيق»، انتهى.

أقول:

في جميع ما أتى به الناصب الفضول في الفصول الاستفهاميّة من تقرير مذهب أهل السنّة وتقرير مذهب الإماميّة تمويهات وإطلاقات وإجمالات، لو كشف عنها وفصّل، لحكم كلّ مؤمن ومشرك بأولويّة مذهب الإماميّة.

أمّا ما ذكره من تقرير مذهب الأشاعرة في الفصل الأول بقوله: «**هو خالق كل الأشياء**»، فلأنّ فيه إطلاقاً ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر إلى الفرد الكامل، أعني ما يستحسنه العقل، فلو قيل لذلك المشرك المتحير المستجير: إنّه خالق لكلّ الأشياء حتّى السرقة والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش، لانقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله، ولو عدّله[1] في جملة أفعال الله تعالى الشرك الذي هو فيه، لتزيّن ذلك في قلبه وفترت رغبته في تحقيق دين الإسلام، وأيضاً فعندهم أنّ القرآن غير مخلوق وهو شيء، فإن قالوا: إنّ هذا ممّا خصّه الدليل، قلنا: وكذلك أفعال العباد خصّها الدليل.

وكذا الكلام في قوله: «**لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء**»، فإنه لو ذكر له أنّه يشاء تلك القبائح والفواحش لفزع[2] وارتدع.

وكذا القول في قوله: «**يحكم بما يريد**»، فإنّ إرادة القبائح والحكم بها قبيحة أيضاً عند المشرك إن لم يكن معزولاً عن العقل كالناصب وأصحابه.

---

(١) كما تقتضيه قاعدة الأشاعرة أي كون الأمر والنهي من جملة أفعال الله تعالى. (المؤلّف)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: لفزغ! (المصطفوي)

وأمّا قوله: «**لا شريك له في الخلق**»، ففيه إجمال مخلّ بديانة الناصب، لأنّ المشرك السامع لقوله: «**لا شريك له في الخلق**» يفهم من الشرك حقيقتها، لا ما قصده الأشاعرة من أنّ حكم أهل العدل[1] بكون العبد فاعلاً لأفعاله يوجب إثبات الشريك له تعالى، فإنّه لو اطّلع على هذا المقصود وعلم أنّهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لأفعالهم، يحكمون بأنّ العباد أنفسهم مخلوقون له تعالى، وأنّ قدرتهم وتمكينهم على أفعالهم إنّما هي من الله تعالى، وتصرّفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تعالى، بل لأنّه لـمّا كان التكليف ينافيه الجبر؛ خلّى بينهم وبين أفعالهم، لما عُدّ ذلك شركاً حقيقةً ولا مجازاً، فإجمال الناصب ههنا وعدم بيانه لما أراده من الشرك الذي نسب القول به إلى أهل العدل تضمّناً غشٌّ وتلبيس كما لا يخفى.

وأمّا قوله: «**ولا تسقط ورقة ولا تتحرّك نملة إلّا بحكمه.. إلخ**»، فهو من فضول الكلام، لأنّ الإماميّة إنّما قالوا بفاعلية العباد المكلّفين لأفعالهم، لا بفاعليّتهم لسائر الجواهر والأعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها و سكناتها، فإنّ فاعليته تعالى في خلق الجواهر والأعراض المختصّة به أمرٌ اتّفاقيٌ بين أهل الاسلام.

وأمّا قوله: «**وأفعاله جملة حكمة وصواب**»، فهو من قبيل: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾، فإنّ قدماء الأشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرناه سابقاً، وإنّما ذكره بعض المتأخرين[2] منهم لضيق الخناق عليه عند مناظرة أهل العدل.

وأمّا ما ذكره من أنّه لا قبيح في فعله، فهو كذب، لأنّ قولهم هذا مبنيٌّ على ما قالوه

---

(١) وهم الإماميّة والمعتزلة والزيديّة وغيرهـ[ـم]. (شهاب الدين)

(٢) هو المولى الميرزا جان الباغنوي الشيرازي صاحب حاشية شرح حكمة العين. (شهاب الدين)

من أنّ صدور القبائح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح، ولو علم المشرك المستجير أنّهم نفوا القبيح بهذا المعنى لاستقبح رأيهم ولامهم في ذلك.

وأمّا قوله: «**ولا يجب عليه شيء**»، فكان يجب عليه أن يذكر أنّ الوجوب المنفي بمعنى إيجاب غيره شيئاً عليه وأنّ ما ضمّنه من الإشارة إلى أنّ الإماميّة يوجبون على الله تعالى شيئاً هو بمعنى إيجاب الله تعالى على نفسه شيئاً بمقتضى حكمته بإيصال ما وعده من الثواب إلى عباده، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾، فإنّه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب أنّه يرجّح مذهب الإماميّة، إذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربّه من الثواب، لا على مذهب من ينفي الإيجاب، ويقول: جاز أن يدخل المطيع في النار والعاصي في جنّات تجري من تحتها الأنهار.

وأمّا ما ذكره من أنّ كل ما يفعل في العباد من إعطاء الثواب وإجراء العقاب فهو تصرّف في ملكه، فلا وجه لذكره في متفرّدات أهل السنة، إذ لا خلاف للإماميّة في ذلك، ولعله لـمّا لم يجد الناصب من مذهب أصحابه شيئاً معقولاً يُرغب به[1] العاقل ويوجب استمالة المشرك المستجير التجأ إلى ذكر ما شارك فيه سائر المذاهب.

وأمّا قوله: «**ولا يُتصوَّر منه ظلم**»، ففيه أنّه كاذب في ذلك، فإنّ الأشاعرة قائلون بصدور القبائح عنه تعالى كما مرّ بيانه، وهذا عين الظلم، وإنّما الحاكم بذلك حقيقة أهل العدل دونهم.

وأمّا قوله: «**لا يُسأل عما يفعل**»، فهم يعنون به أنّ الله تعالى مالك الملك، وله التصرّف في ملكه بما يشاء، فلا يُسأل عنه فيما يفعل من الحسن والقبح، وفيه أنّ كونه

(١) في إحدى النسخ: فيه. (المصطفوي)

تعالى مالك الملك إنّما يلزم منه أن يتصرّف في ملكه ابتداءً بما شاء بأن يخلق العبد أصمّاً أو أبكماً أو أكمهاً[١] أو يخلق من أصناف الجواهر والأعراض من الحيوانات والنباتات والمعادن ما شاء، وأمّا إذا خلق العبد وكلّفه بفعل الحسن وترك القبيح، ووعده بالثواب على الأول وبالعقاب على الثاني، فامتثل العبد وبادر إلى الطاعة، لا يليق منه تعالى حينئذ التصرّف فيه بخلاف ما وعده بأن يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة، كما أنّه لا يليق منّا بعد غرس الأشجار في الأراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الأتم أن نأخذ فأساً أو منشاراً، ونقطع تلك الأشجار بلا عروض حكمة ومصلحة ظاهرة تترجّح على إبقاء تلك الأشجار، فإنّ ذلك يعدّ ظلماً وسفهاً وحماقة كما لا يخفى، وكما إذا ملك إنسان عبداً مسلماً فقتله من غير أن يحدث حدثاً، فإنّ جميع العقلاء يعدّونه ظالماً سفيهاً سفّاكاً، وبهذا ظهر أنّ الظلم ليس بمنحصر في التصرّف في ملك الغير بغير إذنه، هذا وإنّما معنى قوله تعالى: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ على ما ذهب إليه أهل العدل أنّه لـمّا ثبتت حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل، فلا وجه لأن يُسأل عن فعله إذا خفي وجهه، كما لا يُسأل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله إيّاه، ولا عن كيفية مناسبته لمزاجه وتأثيره في دفع مرضه.

وأمّا قوله: «**ونحن نرضى بقضائه**»، فهو أمر مشترك بين الفريقين، وأمّا حديث مغايرة القضاء والمقضي، فقد سبق أنّه ليس بمرضيّ، فتذكّر.

وأمّا ما ذكره في هذا الفصل في تقرير مذهب الإماميّة من أنّ «**الإله الذي ندعوك**

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: «أصم» و«أبكم» و«أكمه»؛ مرفوعون. (المصطفوي)

إليه له شركاء في الخلق»، فقد سبق منّا بيان أنّ ذلك لا يستلزم وجود الشريك في الألوهيّة، لاستناد الكلّ إليه، وإليه يرجع الأمر كله.

وأمّا قوله: «**وهو الموجوب الذي لا تصرّف له في الكائنات بالاختيار**»، ففيه أنّه افتراء على الإماميّة وسائر أهل العدل، لأنّهم قائلون بأنّ تصرفه تعالى في أفعاله المخصوصة به من خلق السماوات والأرض والجواهر والأعراض بإرادته واختياره، وأنّ أفعاله تعالى تنقسم إلى ثواب وعوض وتفضّل، وحكمته تقتضي أنّ لا يخلف وعده ويأتي بما وعد عبده من الثواب، وعدله يقتضي إعطاء العوض، لا أنّه تعالى مجبور على ذلك، ولا أنّ غيره أوجب عليه شيئاً من ذلك، والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الإيجاب وسلب الاختيار كما في صدور الإحراق من النار، ولا يلزم أيضاً أن يكون وجوب الثواب عليه كالدين، ولو سُلّم فنلتزم أنّ ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين، وكما أنّ المكلّف لا يكون في أداء الدين مجبوراً موجباً، كذلك لا يكون الله سبحانه في إيصال ما وعده إلى عبده مجبوراً موجباً.

وأمّا ما تضمّن كلامه من نسبة الرغبة إلى الله تعالى، فهو ممّا تفوّه به إمام الناصب أحمد بن حنبل وأتباعه من المجسّمة، وأمّا الإمامية فحاشاهم عن التفوّه بذلك.

وأماّ قوله: «**ليس له أن يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب**»، فافتراء على الإماميّة إذ عندهم أنّ خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد، لأنّه كرم ورحمة، ولهذا أثبتوا العفو والشفاعة. قال المحقّق الطوسي طيّب الله مشهده في كتاب التجريد: «**والعفو واقع لأنّه حقّه تعالى، فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به**[1] **فحسن**

(١) قوله: «مع ضرر النازل به» مثبتة الأصل، وليست موجودة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

إسقاطه، ولأنّه إحسان، وللسمع والإجماع على الشفاعة.. إلخ».[1]

وأمّا قوله: «**ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم متقدّم.. إلخ**»، فهو افتراء بلا امتراء أيضاً، لأنّهم إنّما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق أفعال العباد، وأمّا القضاء بمعنى الإيجاب فصحيح عندهم في الأفعال الواجبة، وبمعنى الإعلام والتبيين صحيح مطلقاً، كما صرّح به المحقق قدّس سرّه في التجريد والمصنّف طاب ثراه في تصانيفه، ومثّلوا للمعنى الأول من الأخيرين بنحو قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ﴾، وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ.. الآية﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا اِمْرَأَته قَدَّرْنَاهَا مِنْ الْغَابِرِينَ﴾ أي أعلمناه بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ، فعلى الأوّل تكون الواجبات بقضاء الله وقدره، وعلى الثاني [تـ]ـكون جميع الأفعال بالقضاء والقدر، وقد أشار إلى هذا مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره، و سنذكره في موضعه اللائق به عن قريب إن شاء الله تعالى. وبالجملة إنّ القضاء والقدر يستعملان في معان بعضها في حقّه تعالى صحيح، وبعضها فاسد، وكل لفظة حالها هذه لا يجوز إطلاقها لا بالنفي ولا بالإثبات، لإيهام الخطاء، فلا يجوز إطلاق القول بأنّ أفعال العباد بقضاء الله وقدره لإيهامه معنى الخلق والأمر الذي قال به المجبّرة، ولا إطلاق القول بأنّها ليست من قضائه وقدره لإيهامه زوال العلم والكتابة والأخبار ونحو ذلك ممّا هو صحيح في حقّه تعالى، وكذا الكلام

---

(١) انظر كشف المراد ص٥٦٣-٥٦٤.

في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بدّ فيها من التقييد بما يزيل الإبهام[١]. هذا، ورُوي عن الحسن البصري[٢]:

«إنّ من المخالفين قوماً يقصّرون في أمر دينهم و يعملون فيه بزعمهم على القدر، ثمّ لا يرضون في أمر دنياهم إلّا بالجدّ والاجتهاد في الطلب والأخذ بالحزم، فإذا أُمر أحدهم بشيء من أمر الآخرة، قال: لا أستطيع، قد جفّت الأقلام[٣] وقُضي الأمر، ولو قُلت له: لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وقها[٤] مشاقّ الأسفار والحرّ والبرد والمخاطرة، فإنّه سيأتيك ما قُدّر لك، ولا تسق زرعك ولا تحرسه، ولا تعقل بعيرك، ولا تغلق باب دارك، ولا تلتمس لغنمك راعياً، فإنّه لا يأتيك في جميع ذلك إلّا ما قُدّر لك، لأنكر ذلك عليك ولما رضي به في أمر دنياه، وقد كان أمر الدين بالاحتياط أولى».[٥]

ومن اللطائف ما حُكي عن عدلي، أنّه قال لمجبرّ: إذا ناظرتم أهل العدل قلتم بالقدر وإذا دخل أحدكم منزله ترك ذلك لأجل فلس. قال: وكيف؟ قال: إذا كسرت جاريته كوزاً يساوي فلساً ضربها وشتمها ونسي مذهبه.

(١) المُثبت هنا موافق لإحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، ولكنّ المثبت فيها: «الإيهام»، بالياء لا بالباء. (المصطفوي)

(٢) هو حسن بن يسار، أو حسن بن جعفر أبو سعيد البصري، من مشاهير التابعين، وأحد الزهّاد الثمانية، توفّي سنة ١١٠، وكان واصل بن عطاء رئيس المعتزلة من تلاميذه. أمّه خيرة محرّرة أم سلمة أم المؤمنين. وبالجملة، الرجل ممّن تُذكر أقواله في التفسير والكلام والحديث. (شهاب الدين)

(٣) ويضاهيه بالفارسيّة: قلم اينجا رسيد سر بشكست. (شهاب الدين)

(٤) صيغة أمر من وقى يقي. (شهاب الدين)

(٥) لا نعلم مصدر النقل الذي اعتمده المؤلّف الشهيد ﷺ لنرجع إليه، ولم يحدّد المنقول بقوله «انتهى»، فحدَّدناهُ نحن حسبما يقتضيه السياق، فانتبه. (المصطفوي)

وصعد سلام القاري[1] المأذنة، فأشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر بضربهما، فقال الغلام: القضاء والقدر ساقانا، فقال: لعلّك بالقضاء والقدر أحبّ إليّ من كلّ شيء، أنت حر لوجه الله تعالى.

ورأى شيخ بإصبهان رجلاً يفجر بأهله، فجعل يضرب امرأته، وهي تقول: القضاء والقدر! فقال: يا عدوّة الله أتزنين وتعتذرين بمثل هذا؟! فقالت: أوهٍ، تركت السنّة وأخذت مذهب ابن عبّاد الرافضي، فتنبّه وألقى السوط وقبّل ما بين عينيها، واعتذر إليها، وقال: أنت سنّيّة حقاً، وجعل لها كرامة على ذلك.

وأمّا قوله: «**وله الشركاء في الخلق**» فتكرار بارد قد مرّ ما فيه.

ثمّ ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقائد الأشاعرة بقوله: «**إنّه تعالى حاكم قادر مختار، يكلّف الناس ما شاء، لأنّه يتصرف في ملكه**» فهو تكرار لما ذكره في الفصل الأول مع أدنى تغيير في اللفظ، وإنّما ارتكب ذلك لخلو كيس مذهبه عن النقد الذي يُروّج على الناقد البصير.

وأما قوله: «**ولا يمتنع عليه أن يكلّف فوق الطاقة**»، فالظاهر أنّه لو سمعه المشرك المستجير لأصرّ في الانكار، وأخذ طريق الفرار، ولم يعتمد بعد ذلك على ضمان

(١) قال السيّد المرعشي ﷺ في تعليقته على إحقاق الحق في هذا الموضع: «والظاهر أنّه اشتباه، إذ القضية منقولة عن سلام القاضي كما سمعناها من مشايخنا، لا سلام القارئ المقري الذي كان من الثقات وأجلّاء المسلمين، وهو أبو المنذر سلام بن سليمان الطويل المزني مولاهم البصري ثمّ الكوفي القارئ الشهير، المتوفّى سنة ١٧١، ذكره الشيخ شمس الدين الجزري المتوفّى سنة ٨٢٣ في كتاب غاية النهاية»، ثمّ أورد عبارته ثمّ قال: «أقول: وذكره علماء التجويد في جملة الرواة عن عاصم وأثنوه بالورع وقوّة الضبط والإتقان والسداد. ثمّ إنّ سلاماً بفتح السين وتخفيف اللام، ومن المغفّلين في أمر التراجم من جعل اللام مشدّدة، فلا تغفل». (المصطفوي)

الأشاعرة له بعدم الوقوع، فلا يسمن ولا يغني من جوع.

وأمّا ما ذكره في تقرير مذهب الإماميّة من أنّهم قالوا: «**يجب عليه أن يكلّف الناس حسب طاقتهم**»، فمن البيّن أنّه أقوى في رغبة المكلّفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت.

وأمّا ما ذكره من أنّهم يقولون: «**ليس له التصرّف فيهم**»، فكذب صريح، لأنّهم يقولون بأنّ خلقهم وإقدارهم وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وإبقاءهم و إفناءهم ونحو ذلك كلّه من الله تعالى، فكيف تصحّ نسبة نفي تصرّفه تعالى في عباده إليهم؟ نعم، إنّهم ينفون تصرّفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد، وهذا تنزيه لائق بكماله سبحانه وتعالى، وقد أضاف الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك إلى إبليس وأعوانه[1]، وقد رُوي عن أبي بكر أنه قال في مسألة:

«هذا ما رآه أبو بكر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه»-[2] ومثله عن عمر وابن مسعود، وهذا شيء لا ينكره إلّا مكابر على الحق.

وأمّا قوله: «**يمتنع التكليف عليه حسبما أراد**»، فليس يصحّ على إطلاقه، لأنّهم يقولون أنّ الله تعالى يكلّف عباده فيما يليق به حسبما أراد، ولا يكلّفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش، وهذا أيضاً عين التنزيه والتقديس كما لا يخفى.

وأمّا ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد أهل السنّة بقوله: «**كلّ ما جرى في العالم تقديره وإرادته.. إلخ**»، ففيه خلط ظاهر لأنّهم إنّما ينفون إرادة الله تعالى للقبائح

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: إغوائه. (المصطفوي)

(٢) الطبري في تفسيره (ج ٤ ص ١٧٧) البيهقي في سننه (ج ٦ ص ٢٢٣ ط حيدر آباد).

كما مرّ، لا لسائر ما في العالم، ثمّ إنّهم إنّما ينفون التقدير بالمعنى الشامل لخلق أفعال العباد، لا بمعنى خلق أفعاله تعالى المخصوصة به المتفرّد في إيجادها، ولا بمعنى الإيجاب والإعلام كما مرّ بيانه عن قريب.

وأمّا ما ذكره من أنّ الخير والطاعة برضاه وحبه، والشرّ والمعصيّة بغير رضاه فمتّحدٌ مع مقالة الإماميّة، وإنّما الفرق في أنّ الإماميّة ينفون إرادة الله تعالى للشرور والمعاصي، والأشاعرة لا ينفونه، ويفرّقون بين الإرادة والرضا كما مرّ مع بيان بطلانه.

وأمّا ما ذكره من أن الإمامية يقولون: «**إنّه تعالى مغلول اليد، فيجب عليه أن يحبّ الخير**»، ففيه أنّ مغلول اليد لا يحبّ الخير، فكيف تقول الإمامية أنّه تعالى مغلول اليد ثمّ يفرعون عليه وجوب حبّ الخير؟

وأمّا قوله: «**ولا يخلق الشر.. إلخ**» فتكرار لما مرّ منه عجزاً واضطراراً.

وأمّا ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب أهل السنّة بقوله: «**وهل الأولى أن يُقال: إنّه تعالى لا تشبهه الأشياء، ولكن له صفات تأخذ معرفتها أنت من صفات نفسك.. إلخ**» ففيه أنّ القول بأنّه تعالى لا تشبهه الأشياء مشترك بين أهل الاسلام.

وأمّا ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته بالقياس إلى معرفة أنفسنا من صفاتها، ففيه أنّ معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا تحصل من نفس الصفات، بل من نتائجها وثمراتها، وقد قالت الإماميّة وسائر أهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات، فأمكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدّي إلى الشرك من قيام الصفات القديمة ومغايرتها للذات، وبهذا ظهر أنّ ما نسبه بعد ذلك إلى الإماميّة بقوله: «**أو يُقال: إنّه لا صفات له.. إلخ**» حقٌّ لا ريب فيه، فلا تغفل.

وأمّا ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب أهل السنّة بقوله: «**هل الأولى أن**

يُقال: إنّ الله تعالى عالم بعلم أزلي، قادر بقدرة أزليّة.. إلخ»، فالإماميّة مشاركون معهم في ذلك، غاية الأمر أنّهم يحكمون بأنّ تلك الصفات الأزليّة عين ذاته، بمعنى أنّ الذات نائب عنها في صدور نتائجها وثمراتها منه، لا أنّها مغايرة زائدة عليه قائمة به، كما قال به أهل السنّة، ليلزم ما مرّ من إثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في إثباتهم للأقانيم الثلاثة، وأمّا الكلام النفسي فقد مرّ أنّه غير معقول، فلا يعقله المشرك المستجير أيضاً، ويتحيّر وينسب بناء دينهم إلى التعميّة والألغاز، وحاشا أن يتحيّر المؤمن والمشرك إن لم يشارك الأشاعرة في قلّة الشعور فيما قاله الإماميّة من أنّه تعالى عالم بلا علم زائد، وقادر بلا قدرة زائدة، ومريد بلا إرادة زائدة، بل عالم بعلم هو عين الذات، قادر بقدرة هي عينه، مريد بإرادة كذلك، إلى غير ذلك، ولو فُرض توقّفه في الجملة فنوضّحه له بالضوء والمضيء حتى يصير واضحاً له كضوء النهار.

وأمّا ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب أهل السنّة بقوله: «**هل الأولى أن يُقال: إنّه تعالى مرئي يوم القيامة لعباده.. إلخ**»، فهو تكرار لما ذكره المصنّف سابقاً إثباتاً ونفياً، فلا وجه لإعادته، ثمّ كيف يزداد شغف المشرك المستجير بقولهم أنّه تعالى يُرى يوم القيامة بعدما ذكروا له أنّه يُرى بلا كيف، وكيف يُعقل ذلك مع أنّ القائلين به لم يعقلوه إلى الآن؟! وإنّما هو كلام غير معقول المعنى تستّروا به عن شنع الورى عليهم باستلزام مذهبهم للحكم بجسميّته تعالى كما مرّ نقلاً عن صاحب الكشّاف أيضاً. ثمّ هل الكشف التام الذي قال به الإماميّة أدون من الرؤيّة بلا كيف؟ ومن العجائب تشنيع الناصب الشقي على أهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف إمامه الرازي بالعجز عن إثباتها، كما ذكره في كتاب الأربعين مكرّراً والحمد لله.

وأمّا ما ذكره في الفصل السابع من تقرير عقيدة أهل السنة بقوله: «**وهل الأولى أن**

يُقال: إنّ أنبياء الله تعالى مكرّمون معصومون من الكذب والكبائر»، فهو مقالة أهل العدل، وقد ذكرها المصنّف عند تقرير مذهب الإماميّة سابقاً، وأمّا أهل السنة فهم لا ينزّهون الأنبياء عن الكبائر مطلقاً، بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم،[1] وأما قبل النبوة فقد مرّ أنّهم جوّزوا صدور سائر الكبائر عليهم حتّى الكفر، وسيجيء ما يزيد ذلك بياناً في مسألة النبوّة إن شاء الله تعالى.

وأمّا ما ذكره بقوله: «**ولكنّهم بشر لا يؤمنون وقوع الصغائر عنهم، فلا تيأس أنت من عفو الله تعالى.. إلخ**»، ففيه أنّ الله تعالى قد بشّر المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾، فأيّ حاجة في ذلك إلى إثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام ؟!

وأمّا قوله في تقرير مذهب الإماميّة من أنّهم يقولون: «**إنّ الأنبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب**»، ففيه أنّ هذا كذب وافتراء، وذلك لأنّ العصمة عندهم مفسّرة بملكة يخلقها الله في المكلّف لطفاً منه، بحيث لا يكون له داع إلى ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك، كيف ولو كان الذنب ممتنعاً عن المعصوم لما صحّ تكليفه بترك الذنب؟ واللازم باطل اتفاقاً، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾، إلى غير ذلك من[2] النصوص.

---

(١) بل ذهب عدّة من أكابرهم إلى جواز صدور الذنب والمعصيّة من الأنبياء بعد التلبّس بالنبوّة، وذهب بعضهم إلى جواز صدور الكفر منهم أيضاً، وبعضهم إلى جواز صدور ما ينبئ عن خسّة النفس، وإن شئت أن تكون أبا بُجدة هذا الشأن فعليك بالمراجعة إلى ما لفّقه الجاحظ في باب النبوّة، وغيره في غيره. (شهاب الدين)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «مع»، وهو سهو قطعاً. (المصطفوي)

وأمّا ما ذكره من أنّه «**إذا سمع المشرك المستجير بشيء من ذنوب الأنبياء كما جاء في القرآن:** ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ **يتردّد في نبوّة آدم، لأنّه وقعت منه المعصيّة، فلا يكون نبيّاً**»، ففيه أنّ هذا التردّد لازم له، سواء قيل بعصمة الأنبياء كقول الإماميّة أو بعدمها كقول أهل السنّة، فإنّه إذا ارتكز في طبعه أنّ غير المعصوم لا يصلح للنبوّة فسمع الآية المذكورة يحكم بنفي نبوّة آدم، سواءً قال له أهل السنّة أنّه لا [تـ]ـجب عصمة النبي، أو لم يُقل له ذلك، لكن إذا رجع في تحقيق الآية إلى أحدٍ من علماء الإماميّة وقيل له أنّ المراد بعصيان آدم في تلك الآية صدور خلاف الأولى منه من الزلّات التي هي حسنات عند صدورها من غيرهم، لأنّ حسنات الأبرار سيئات المقرّبين؛[1] اطمئنّ قلبه واندفع تردّده.

وأمّا ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب أهل السنّة بقوله: «**هل الأولى أن يُقال له: إنّ رسول الله** صلى الله عليه وآله **لـمّا بعث إلى الناس تابعه جماعة من أصحابه.. إلخ**»، ففيه إجمال وإبهام وحيلة يكشف عنها من حضر هناك من الإماميّة، فيقول له: نعم، كان ممّن صحبه جماعة على تلك الأوصاف الحسنة، لكن كان فيهم أيضاً من كان ينافق في دين الله تعالى وصحبة نبيّه، ويظهر الإخلاص والطاعة له طمعاً في جاهه، ولم يعيّن الله تعالى أحداً منهم في القرآن، ولا سمّاهم بأسمائهم، فلا يجوز الركون إلّا إلى من ثبتت استقامته بعد النبي صلى الله عليه وآله على متابعة الكتاب والسنّة وعدم ارتداده على أعقابه قهقرى

(١) قال السيّد المرعشي رحمه الله في تعليقته على هذا الموضع في الطبعة المرعشيّة: «هذه الجملة ممّا اشتهرت وذاعت في الألسن والنوادي والزبر والكتب بحيث زعمها ثلّة من قليلي الاطلاع والاضطلاع في فنون علم الحديث خبراً مرويّاً صحيح السند بل قطعي الصدور عن النبيّ الأكرم، ومنهم من نسبه إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام وما درى المسكين الغير المتوجّه إلى مسكنته في التتبّع أنّه من الموضوعات كما نصّ على ذلك جماعة من أرباب التحقيق والتثبّت»، ثمّ عدّد أسماء بعضٍ منهم. (المصطفوي)

كما وقع عن قوم موسى في حياته ويدلّ حديث الحوض المذكور في البخاري[1] على وقوع ذلك من أصحاب نبينا بعد وفاته.

وأمّا ما ذكره من أنّهم «**أقاموا بعده بوظائف الخلافة ونشروا الدين.. إلخ**» فلعلّ الإمامي الحاضر هناك يقول: إنّ الثلاثة الذين أقاموا بوظائف الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتّهمين بالنفاق في زمان النبي صلى الله عليه وآله، فغصبوا الخلافة بعده عمّن نصّ الله تعالى ورسوله عليه بذلك، ولهذا تبرّأ منهم[2] الإماميّة من أمّة محمد صلى الله عليه وآله، والحاصل أنّ هؤلاء وإن كانوا من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، ومنتسبين إلى الإسلام وإلى نصرته، لكنّهم كانوا أعداءً له في الحقيقة، وإنّما كانوا يظهرون شيئاً من شعائر الإسلام لـمّا رأوا انتظام رئاستهم الباطلة في ذلك، وكانوا يخرجون عداوة الإسلام وأهله في كلّ قالب يظنّ الجاهل أنّه علم وإصلاح وورع وصلاح، وهو غاية الجهل والإفساد، والبعد عن الفوز والفلاح، فكم من ركن للإسلام قد هدموه، وكم من حصن له قد قلعوا أساسه وخرّبوه، وكم من علم له قد طمسوه، وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام في دعاء صنمي قريش،[3] بقوله:

---

(١) راجع الصحيفة ۴ من هذا المجلّد. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «عنهم»، والظاهر أنّها مصحّفة. (المصطفوي)

(٣) هنا تعليقتان:

❖ أورده العلّامة المجلسي في باب القنوت من كتاب الصلاة من مجلّدات البحار، ونقل هناك فوائد عن كتاب رشح الولاء في شرح الدعاء للشيخ الجليل أسعد بن عبد القاهر بن الأسعد الإصبهاني، ثمّ اعلم أنّ لأصحابنا شروحاً على هذا الدعاء، منها الرشح المذكور، ومنها كتاب ضياء الخافقين لبعض العلماء من تلاميذ الفاضل القزويني صاحب لسان الخواص، ومنها شرح مشحون بالفوائد للمولى عيسى بن علي الأردبيلي، وكان من علماء زمان الصفويّة، وكلها مخطوطة. وبالجملة صدور هذا الدعاء ممّا يُطمئنّ به، لنقل الأعاظم إيّاه في كتبهم واعتمادهم عليه. (شهاب الدين)

☜

«اللهمّ العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما الذين خالفا أمرك، وأنكرا وحيك، وجحدا إنعامك وعصيا رسولك، وقلّبا دينك، وحرّفا كتابك، وعطّلا أحكامك، وأبطلا فرائضك، وألحدا في آياتك، وعاديا أوليائك، وأحبّا أعدائك، وخرّبا بلادك، وأفسدا عبادك، اللهمّ العنهما وأتباعهما وأوليائهما وأشياعهما ومحبيهما، اللهمّ العنهما فقد خرّبا بيت النبوة، وألحقا سمائه بأرضه، وعلوّه بسفله، وشاخصه بخافضه»❖.

إلى آخر الدعاء الشريف المجرّب في قضاء الحاجات. هذا، والحقّ لا يُدفع بمكابرة أهل الزيغ والتخليط، وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا، إن الله بما يعملون محيط، ولنعم ما قال بعض العارفين (نظم):

گر رود اینجا بسی دعوای باطل باک نیست
در قیامت قاضی روز جزا پیداست کیست

وأمّا ما ذكره في تقرير مذهب الإماميّة بقوله: «**أو يُقال له: هؤلاء الأصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوه وكفروا.. إلخ**» ففيه إجمال وإخلال، لأنّ الإماميّة لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي ﷺ بعد وفاته، بل بمخالفة الثلاثة أو الستّة أو التسعة[1] كما مرّ. نعم قد تابعهم أكثر المهاجرين والأنصار في هذه الطامّة، لما أوقعوا في قلوبهم من الشبه[2] التي ستسمعها في مسألة الإمامة، ثمّ تنبّهوا ورجعوا

❖ أقول: قول السيّد المرعشي ﷺ: «وكلّها مخطوطة» ناظرٌ إلى زمانه، وأمّا في هذه الأيّام، فقد طُبع كتاب رشح الولاء المُشار إليه بتحقيق من فضيلة الشيخ قيس العطّار سلّمه الله تعالى، وأمّا عبارته الأخيرة، فاعلم أنّها في الطبعة المرعشيّة بهذا النحو: «لنقل الأعاظم إيّاها في كتبهم واعتمادهم عليها» بتأنيث الدعاء، والظاهر أنّه غلط مطبعي، والله أعلم. (المصطفوي)

(١) وهم أصحاب السقيفة، والترديد باعتبار اختلاف أهل السير في تعداد أصحاب السقيفة. (شهاب الدين)

(٢) بل التهديد والإنذار والوعيد من أصحاب السقيفة ألزمهم على الاتّباع وساقهم إلى الموافقة، كما تفصح عن ذلك ☜

فتابوا وأظهروا الندامة، وتمسّكوا بذيل صاحب الحق، وفازوا بالكرامة.

وأمّا ما ذكره من أنّ الأخذ عن أمير المؤمنين عليه السلام ليس ممّا يختصّ به الإماميّة دوننا، فهو ممّا يقولونه بأفواههم والله يعلم ما في صدورهم من بغضه عليه السلام بإخفاء فضائله وكمالاته وإنكارهم من اتّهم بمحبته وموالاته، والحمد لله الذي رزقنا محبّة نبيّنا المختار وأهل بيته الأطهار، وصان مرائي قلوبنا عن غبار تودد الأغيار، ونسأله أن يحشرنا معهم في دار القرار، وأن يعفو بحبّهم ما صدر عنّا من الآثام والآصار.

كلمات أرباب السير والتواريخ ومن ذكر تلك الفتن والمحن التي وقعت بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، ومن أراد الوقوف على ذلك فليرجع إليها. (شهاب الدين)

[٤٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الثاني في إثبات الحسن والقبح العقليين[١].

ذهب[٢] الإماميّة ومن تابعهم من المعتزلة إلى أنّ من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، فإنّ كلّ[٣] عاقل لا يشكّ في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساويّة.

ومنها ما هو معلوم بالاكتساب أنّه حسن أو قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع.

ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه، فيكشف الشرع عنه كالعبادات.[٤]

وقالت الأشاعرة: إنّ الحسن والقبح شرعيّان، ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا قبح، بل القاضي بذلك هو الشرع، فما حسّنه فهو حسن، وما قبّحه فهو قبيح، وهو باطل بوجوه»[٥]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد سبق أنّ الحسن والقبح يُقال لمعانٍ ثلاثة:

الأوّل، صفة الكمال والنقص، يُقال العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع في أنّ هذا أمر ثابت للصفات في أنفسها، وأنّ مدركه العقل ولا تعلّق له بالشرع.

---

(١) قوله ﷺ: «في إثبات الحسن والقبح العقلين» ساقط من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) هذا هو المثبت في الطبعة المرعشيّة وفي إحدى النسخ الخطيّة المُعتمد عليها في هذه الطبعة: «ذهبت»، وهو المثبت أيضاً في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج «فكلّ» محل «فإنّ كلّ». (المصطفوي)

(٤) وفي بعض النسخ المخطوطة بعد قوله «كالعبادات» هذه الجملة: «مثل صوم آخر رمضان وأوّل شوّال، فإنّ الأوّل حسن والثاني قبيح». (شهاب الدين)

(٥) نهج الحق ص٨٢-٨٣.

الثاني، ملائمة الغرض و منافرته، وقد يعبّر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضاً عقلي أي يدركه العقل كالمعنى الأوّل.

الثالث، تعلّق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً، والذمّ والعقاب كذلك، فما تعلّق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمّى حسناً، وما تعلّق به الذمّ في العاجل والعقاب في الآجل يسمّى قبيحاً.

وهذا المعنى الثالث محلّ النزاع، فهو عند الأشاعرة شرعي، وذلك لأنّ أفعال العباد كلّها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذمّ فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزلة ومن تبعهم من الإماميّة عقلي كما ذكر هذا الرجل؛ هذا هو المذهب، وكثيراً ما يشتبه على الناس أحد المعاني الثلاثة بالآخر، ويحصل منه الغلط فتحفّظ عليه، وإنّما كرّرنا ذكر هذا المبحث وأعدنا في هذا الموضع ليُتحفّظ عليه»، انتهى.

أقول:

استثناء بعض المعاني الثلاثة عن محلّ النزاع من تصرّفات متأخّري الأشاعرة فراراً منهم عن صريح الإفحام، وقد أنطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيء من المطلب العاشر حيث قال: «**إنّ الأشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي أصلاً**»، وناهيك في ذلك أنّ كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك، وإنّما ذكره العضد الإيجي في شرحه له وفي كتاب المواقف،[1] وناقض نفسه أيضاً فيه كما سنبيّنه.

وتوضيح ذلك أنّ ههنا أمرين بل أصلين، أحدهما: هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه أو قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما أم لا؟

---

(١) كثيراً ما يفعل ذلك صاحب المواقف حيلة للتخلّص عن الشناعة، وقد فعل مثل ذلك في المواقف في مسألة تكليف ما لا يُطاق حيث جعل محلّ النزاع الممتنع بالغير دون الممتنع لذاته، والتزم بذلك أن [تـ]ـكون أكثر أدلّة أصحابه في هذا المقام نصباً للدليل على غير محلّ النزاع، مع أنّ كلام العلّامة الشيرازي في شرح المختصر، بل كلام نفسه في ذلك المقام مناقض لما ذكروه في مقام التحرير كما سنوضّحه إن شاء الله تعالى. (المؤلّف)

والثاني أنّ الثواب المترتّب على حسن الفعل والعقاب المترتّب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل أم لا يقع إلّا بالشرع؟

فذهب الإماميّة وسائر أهل العدل إلى إثبات الأمرين وتلازمهما، والأشاعرة إلى نفيهما رأساً، وجعلوا الأفعال كلّها سواءً في نفس الأمر، وأنّها غير منقسمة في ذواتها إلى حسن وقبيح، ولا يتميّز القبيح بصفة اقتضت قبحه أن يكون هو هذا القبيح، وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال، ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمان في نفس الأمر، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين النكاح والسفاح، إلّا أنّ الشارع أوجب هذا وحرّم هذا، فمعنى حُسنه كونه مأموراً به من الشارع، لا أنّه منشأ مصلحة، ومعنى قُبح كونه منهيّاً عنه[1]، لا أنّه منشأ مفسدة، وهذا المذهب بعد تصوّره وتصوّر لوازمه يجزم العقل ببطلانه، وقد دلّ القرآن على فساده في غير موضع، وتشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل، فإنّ الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفّة والإحسان ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها، ونسبة هذا إلى فطرتهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضدّه إلى أسماعهم، وكذلك ما يدركونه بسائر مشاعرهم الظاهرة و الباطنة، فيفرّقون بين طيّبه وخبيثه ونافعه وضارّه. وقد أجاب بعض المتأخّرين[2] من نفاة التحسين والتقبيح بأنّ «**هذا متّفق عليه، وهو راجع إلى النقص والكمال أو الملائمة والمنافرة**

(١) في الطبعة المرعشيّة: «عنه منه»! (المصطفوي)

(٢) ولعلّ المراد به المولى جلال الدين *الدواني* أو الميرزا جان الباغنوي الشيرازي، وقد مرّت ترجمتها [في هامش الصحيفتين ٢٤ و ١٩٠ من هذا المجلّد]. (شهاب الدين)

بحسب اقتضاء الطباع وقبولها للشيء وانتفاعها به، ونفرتها من ضدّه، وإنّما النزاع في كون الفعل متعلّقاً للمدح والذمّ عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً، وهذا هو الذي نفيناه وقلنا أنّه لا يُعلم إلّا بالشرع. وقال خصومنا أنّه معلوم بالعقل، والعقل مقتضٍ له»، وأنت خبير بما قرّرته لك من كلامهم بأنّ هذا الجواب مع كونه فراراً واضحاً، لا ارتباط له بدفع الأصل الأوّل أصلاً، لما مرّ من أنّ المتنازع فيه في هذا الأصل، هو أنّه ما حسّنه الشارع وأمر به كان سابقاً حسناً، ثمّ أمر به أم لا، ونحن نقول: نعم، وهم يقولون: لا، بل لـمّا أمر به الشارع صار حسناً، وإثبات حسن الفعل وقبحه بمعنى النقص والكمال وموافقة الطبع ومنافرته بل بأيّ معنى كان مناف لذلك كما لا يخفى.

وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقاً في مبحث صدق كلامه تعالى من قوله:

«واعلم أنّه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه، فإنّ النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنّما تختلف العبارة»[١]، انتهى-

وقد أوضحناه هنالك ودفعنا ما أورده الناصب عليه،[٢] فتذكّر.

والحاصل أنّ الكمال والنقص يجريان في الأفعال، وأنّ تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى في الأفعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، كما أشار إليه صاحب المواقف وغيره، لأنّ بديهة العقل حاكمة بأنّه لا يجوز من الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلّقاً للعقاب، والأمر بالكذب وجعله متعلّقاً للثواب، فإنكار هذا يكون مناقضاً للاعتراف بذلك، وينقدح منه بطلان ما قالوا من أنّه أمر به

---

(١) شرح المواقف ج٨ ص١٠١.

(٢) في المناقشة ٢١ في الصحيفة ١٨١ وما بعدها من هذا المجلّد. (المصطفوي)

فصار حسناً أو نهى عنه فصار قبيحاً، ويمكن أن ينبّه على ذلك بأنّ من رأى من أحد بعض الأفعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه إقداماً بالإحسان إلى فاعله، إمّا بالمدح وإمّا بغيره، بل يجعل الإحسان إليه حقّاً ثابتاً في ذمّته، وإذا وجد ذلك من نفسه حكم يقيناً بأنّ الجواد المطلق أحقّ بأن يجعل الإحسان إليه، ولا سيّما بعد أمره بالأفعال المذكورة حقّاً ثابتاً في ذمّته، فيحسن إليه في الآجل إمّا باللذّات العقليّة والبدنيّة معاً، وإمّا باللذّات العقليّة البحتة، وإمّا باللذّات البدنيّة الصرفة، وإمّا بإعادته إلى شكل أفضل من الأول، وينقدح من ذلك أنّ الشرع الصريح والعقل الصحيح في إدراك ما يستقلّ العقل بإدراكه متوافقان متطابقان، فإنّ العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجّة من حجج الله، وسراج منير إلهي، والحجّة الإلهيّة غير داحضة، والسراج الإلهي لا يصير موجباً للضلالة التي هي ظلمة. وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس، فإمّا لأنّ الوهم تصرّف في قواعد العقل وأسقطه عن درجة الفطرة الإلهيّة التي فطر الناس عليها، وإمّا بواسطة أنّ حكم الشرع ليس معلوماً ومنقّحاً عند من ظنّ المخالفة، ويحسب أنّ العقل مخالف ما ورد به الشرع، والحال أنّه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما يظنّ المخالفة فيه. وقد مثّل الغزالي هذا بأنّ بيتاً تكون فيه الأمتعة والأثاث، موضوعاً كلٌّ واحدٍ في مكانه، كالسراج والثياب والكوز وما يكون في البيت، فيدخل رجل أعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كلّ شيء من الأثاث فيتعثّر به ويسقط على وجهه، ويقول: لأيّ شيء وُضع هذا في غير مكانه؟ والحال أنّ كلّ شيء موضوع في مكانها، ولكن هو أعمى ولا يرى الأمكنة، فيحسب أنّ الأمتعة غير موضوعة في مكانها حتى تعثّر بها، ويقرب منه ما قال الشاعر (نظم):

عاشــق از بــی‌طــاقتی هــر دم بجــایی سر نهــد
عشق خــوابش بــرده پنــدارد کــه بــالینش بــد اسـت

وهكذا الذي يحسب أنّ الشرع غير موافق للعقل، لأنّه لا يعلم ما عليه الشرع استقرّ، وما عند أرباب العقل تقرّر، فحسب التناقض والتنازع، وإمّا بواسطة التعصّب ومجادلة أرباب العقل مع أصحاب النقل، فإنّ بهذا يظهر الخلاف ويحصل التنافي المانع عن الائتلاف، وبعد طول التأمّل والإنصاف [تـ]ـظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف هذا، وإلى ما قرّرناه من تحقّق اللزوم بين المعنيين قد أشار صاحب التوضيح من الماتريديّة[1] في مقام المنع حيث قال:

«إنّ الأشعري يسلّم الحسن والقبح عقلاً بمعنى الكمال والنقصان، ولا شكّ أنّ كلّ كمالٍ محمود وكلّ نقصان مذموم، وأنّ أصحاب الكمالات محمودون بكمالهم، وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم، فإنكار الحسن والقبح بمعنى أنّهما صفتان لأجلهما يُحمدا ويُذمّ الموصوف بهما في غاية التناقض»، انتهى كلامه.

وإذا جعل إشارة إلى ما قرّرناه يندفع عنه ما أورده عليه الفاضل التفتازاني[2] في التلويح، حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح:

«وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى، وأنّه يُحمد عليها،

---

(١) قال السيّد المرعشي ﷺ في هذا الموضع: «مراده من صاحب التوضيح، المولى عبيد الله الملقّب بصدر الشريعة ابن مسعود بن تاج الشريعة محمود المحبوبي الحنفي، المتوفّى سنة ٧٤٧، العلّامة المحقّق في العلوم العقليّة، وكتاب التوضيح في أصول الفقه، وهو شرح على كتاب التنقيح من تأليف نفسه، ثمّ إنّه عقد كسائر المؤلّفين القدماء في أصول الفقه باباً في الحسن والقبح العقليين». (المصطفوي)

(٢) قد مرّت ترجمته [في هامش الصحيفة ١٠٤ من هذا المجلّد]، فليُراجع. (شهاب الدين)

وبكمالات الإنسان ونقائصه حيث يُحمد عليها ويُذم، وادّعاؤه التناقض في كلام الأشعري حيث جعل كلّ كمال حسناً وكلّ نقصانٍ قبيحاً مع أنّه قرّر في أوّل الفصل أنّ النزاع في الحسن والقبح[1] بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا، والثواب والعقاب في الآخرة»[2]، انتهى كلامه.

ووجه الدفع أنّ التناقض لازم من كلام الأشعري كما قرّرناه، ولم يدّع صاحب التوضيح أنّ ذلك مستفاد من صريح كلام الأشعري أو ظاهره، وذلك ظاهر جدّاً.

وأمّا المعنى الآخر الذي استثنوه أيضاً عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته اللتان قد يُعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل كما أشار إليه المصنّف قدّس سرّه في النهاية[3] حيث قال:

«واعلم أنّ الأشاعرة يلزمهم نفي القبح بالكليّة، لأنّ الواقع مستند إلى قدرته تعالى، وكل ما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن، فتكون أنواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة، واعتذارهم بأنّ القبح المعلوم بالضرورة إنّما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف، فإنّ الظالم العاقل يميل طبعه إلى الظلم، ومع ذلك فإنّه يجد صريح عقله حاكماً بقبحه، وأيضاً من خاطب الجماد فأمره ونهاه لا ينفر طبعه عنه، وهو قبيح قطعاً، ومن أنشأ قصيدة حسنة في شتم الأنبياء والملائكة عليهم السلام وقرأها بصوت طيب حسن، فإنّه يميل الطبع إليه وينفر العقل منه، فعلمنا المغايرة بين نفرتي العقل والطبع»، انتهى.

---

(١) في المصدر: «القبيح». (المصطفوي)

(٢) شرح التلويح على التوضيح ص٣٥٤.

(٣) نهاية المرام في علم الكلام، وليس نهاية الأحكام الذي هو في الفقه. (المصطفوي)

وأيضاً لو كان الحسن والقبح عين النفرة والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك، لأنّا نجدهم يختلفون فيما تميل إليه طباعهم وتنفر عنه، ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وأمثاله وقبح الكذب ونظائره، وأيضاً لو كان ذلك كذلك لسقط ذمّ العقلاء عمّن فعل قبيحاً إذا اعتذر بموافقته لغرضه. وبالجملة ما اشتُهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلاثة واستثناء بعضها عن محلّ النزاع ممّا استحدثه متأخرو الأشاعرة وجعلوه مهرباً يلجأون إليه حين [تـ]ـضطّرهم حجّة أهل الحق إليه، فيقولون: إنّ مثل حسن الإحسان وقبح الظلم متحقّق بأحد المعاني المذكورة، لا بالمعنى المتنازع فيه، ولم يتفطّنوا بما ذكرناه من الاستلزام أو أغمضوا عنه ترويجاً للمرام على القاصرين من الأنام.

هذا، ويدلّ على هذا الأصل من الأدلّة التي لم يتعرّض لها المصنّف في هذا المقام، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۞ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾، إلى قوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، فأخبر سبحانه أنّ فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وأمره باجتنابه، والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة؛ الرجال والنساء إلّا بعض قريش،[1] ثمّ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ أي لا يأمر بما هو فاحشة في العقل والفطرة، ولو كان إنّما عُلم كونه فاحشة بالنهي، وأنّه لا معنى

(١) وهم بنو عبد مناف كما ذكره بعض المؤرّخين، وقال بعض أهل السير أنّ بني مخزوم كبني عبد مناف في الاجتناب عن الشنايع المذكورة. (شهاب الدين)

لكونه فاحشة إلّا تعلق النهي به، لصار معنى الكلام أنّ الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا ممّا يُصان عن التكلّم به آحاد العقلاء فضلاً عن كلام العزيز الحكيم، وأيُّ فائدة في قوله أنّ الله لا يأمر بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره به عند الأشاعرة؟ فعُلم أنّ المراد أنّه لا يأمر بما تستفحشه العقول كما يقتضيه رأي الإماميّة ومن تابعهم، ثمّ قال تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ والقسط عند الأشاعرة يلزم أن يكون هو المأمور به لا ما هو قسط في نفسه، فحقيقة الكلام قل أمر ربي بما أمر به، ثمّ قال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾، دلّ على أنه طيّب قبل التحريم، وأنّ وصف الطيب فيه مانع من تحريمه، فتحريمه مناف للحكمة، ثمّ قال: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ﴾، ولو كان كونها فواحش إنّما هو لتعلّق التحريم بها، وليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام: «**قل: إنّما حرّم ربّي ما حرّم**»! وكذلك تحريم البغي والإثم، فكون ذلك فاحشة وإثماً وبغياً بمنزلة كون الشرك شركاً، فهو مشرك في نفسه قبل النهي وبعده، فمن قال أنّ الفاحشة والقبائح والإثم إنّما صارت كذلك بعد النهي، فهو بمنزلة قائل يقول: «**الشرك إنّما صار شركاً بعد النهي، وليس شركاً قبل ذلك**»، ومعلوم أنّ هذ[هـ] مكابرة صريحة للعقل والفطرة، فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده، والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده، وكذلك الفاحشة والشرك، لا أنّ هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك. نعم، الشارع كساها بنهيه عنها قبحاً إلى قبحها، فكان قبحها من ذاتها، وازدادت قبحا عند العقل بنهي الربّ تعالى عنها وذمّه لها وإخباره ببغضها وبغض فاعلها، كما أنّ العدل والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه، وازداد حسناً إلى حسنه بأمر الربّ به وثنائه على فاعله وإخباره بإرادة ذلك ومحبّة فاعله، بل من أعلام نبوّة محمد صلى الله عليه وآله أنّه ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ

وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾، فلو كان كونه معروفاً ومنكراً وطيّباً و خبيثاً إنّما هو لتعلّق الأمر والنهي والحل والتحريم به، لكان بمنزلة أن يُقال: «**يأمرهم بما يأمرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه، ويحلّ لهم ما يحلّه، ويحرّم عليهم ما يحرّمه**»، وأيُّ فائدة في هذا؟ وأيُّ علم يبقى فيه لنبوّته؟ وكلام الله تعالى يُصان عن ذلك وأن يُظنَّ به مثله، وإنّما المدح والثناء والعلم الدالّ على نبوّته أنّ ما يأمر به تشهد العقول الصحيحة بحسنه وكونه معروفاً، وما ينهى عنه تشهد بقبحه وكونه منكراً، وما يحلّه تشهد بكونه طيّباً، وما يحرّم تشهد بكونه خبيثاً، وهذه دعوة الرسل، وهي بخلاف دعوة المبطلين والكاذبين والسحرة، فإنّهم يدعون إلى ما يوافق أهواءهم وأغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم. ولهذا قيل لبعض الأعراب وقد أسلم لـمّا عرف دعوته صلى الله عليه وآله: «**عن أيّ شيء أسلمت؟ وما رأيت منه ممّا دلك على أنّه رسول الله** صلى الله عليه وآله**؟ فقال: ما أمر بشيء فقال العقل: ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل: ليته أمر به، ولا أحلّ شيئاً فقال العقل: ليته حرّمه، ولا حرّم شيئاً فقال العقل: ليته أباحه**»، فانظر إلى هذا الأعرابي وصحّة عقله وفطرته وقوّة إيمانه واستدلاله على صحّة دعوة النبي صلى الله عليه وآله بمطابقة أمره لكلّ ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل، وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه، ولو كانت جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرّد تعلّق الأمر والنهي والإباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب، ولكان بمنزلة أن يقول: وجدته يأمر وينهى ويبيح ويحرم، وأيُّ دليل في هذا؟

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾، وهؤلاء يزعمون أنّ الظلم في حقّ عباده هو المحرّم المنهيُّ عنه، لا أنّ في نفس الأمر ظلماً نُهي عنه، وكذلك الظلم الذي نزّه الله تعالى نفسه عنه هو

الممتنع المستحيل عندهم، لا أنّ هناك أمراً ممكناً مقدوراً لو فعله لكان ظلماً، فليس عندهم ظلم منهي عنه ولا منزّه عنه[١] إنّما هو المحرّم في حقّهم والمستحيل في حقّه تعالى، فالظلم المنزّه عنه عندهم منحصر في المحالات العقليّة كالجمع بين النقيضين، وجعل الجسم الواحد في مكانين في آنٍ واحد ونحو ذلك، والقرآن صريح في إبطال هذا المذهب أيضاً. قال تعالى: ﴿قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْغَيْتُهُ وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ ۞ قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ ۞ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، أي لا أؤاخذ عبداً بغير ذنب ولا أمنعه من أجر ما عمله من صالح، ولهذا قال قبله وقد قدمت إليكم بالوعيد المتضمن لإقامة الحجة وبلوغ الأمر والنهي، فإذا آخذتكم بعد التقدم فلست بظالم، بخلاف ما يؤاخذ العبد قبل التقدم إليه بأمره ونهيه، فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا يَخَافُ ظُلْمًا وَلا هَضْمًا﴾، يعني لا يحمل عليه من سيّئات ما لم يعمله، ولا ينقص من حسنات ما عمل، ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى، ولا للأمن من وقوعه فائدة.

وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، أي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾، فدلّ على أنّه لو أهلكهم مع إصلاحهم لكان ظلماً، وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله،

---

(١) والظاهر سقوط لفظة: «بل» قبل كلمة: «إنّما هو المحرّم». (شهاب الدين)

ويؤوّلون الآية على أنّه سبحانه أخبر أنّه لا يهلكهم مع إصلاحهم، وعلم أنّه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل، وذلك حقيقة الظلم، ومعلوم أنّ الآية لم يُقصد بها هذا قطعاً، ولا أُريد بها ولا يحتمله بوجه، إذ يُأوّل معناها إلى أنّه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون، وكلامه تعالى يتنزّه عن هذا ويتعالى عنه، وكذلك عند هؤلاء أيضاً العبث والسدى والباطل كلّها هي المستحيلات الممتنعة التي لا تدخل تحت المقدور، والله تعالى قد نزّه نفسه عنها، إذ نسبه إليها أعداؤه المكذبين لوعده ووعيده المنكرين لأمره ونهيه، فأخبر أنّ ذلك يستلزم كون الخلق عبثاً وباطلاً، وحكمته وعزته تأبى[1] ذلك. قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾، أي بغير شيء، لا تُأمرون ولا تُنهون ولا تُثابون ولا تُعاقبون، والعبث قبيح، فدلّ على أنّ قبح هذا مستقرٌّ في الفطر والعقول، ولذلك أنكر عليهم إنكار منبّه لهم على الرجوع إلى عقولهم، وأنّهم لو فكّروا وأبصروا لعلموا أنّه لا يليق به ولا يحسن منه أن يخلق خلقه عبثاً، لا لأمر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب، وهذا يدلّ على أنّ حسن الأمر والنهي والجزاء مستقرٌّ في العقول والفطر، وأنّ من جوّز على الله الإضلال به فقد نسبه إلى ما لا يليق به وتأباه أسماؤه الحسنى وصفاته العليا.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ أي لا يُأمر ولا يُنهى أو لا يُثاب ولا يُعاقب، وهما متلازمان، فأنكر على من يحسب ذلك، فدلّ على أنّه قبيح لا يليق به، ولهذا استدل على أنّه لا يُترك سدى بقوله: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ۞ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾، إلى آخر السورة، ولو كان قبحه إنّما عُلم بالسمع لكان

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: تنافي. (المصطفوي)

يُستدلّ عليه بأنّه خلاف السمع وخلاف ما أعلمنا[1] وأخبرنا به، ولم يكن إنكار تركه قبيحاً في نفسه، بل لكونه خلاف ما أخبر به، ومعلوم أنّ هذا ليس وجه الكلام.

وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، والباطل الذي ظنّوه ليس هو الجمع بين النقيضين، بل الذي ظنّوه أنّه لا شرع ولا جزاء ولا أمر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب، فأخبر أنّ خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي تنزّه عنه، وذلك هو الحقّ الذي خُلقت به، وهو التوحيد وحقّه وجزاؤه وجزاء من جحده وأشرك به.

وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾، فأنكر سبحانه هذا الحسبان إنكار منبّه للعقل على حكمه وأنّه حكم سيء، فالحاكم به مسيء ظالم، ولو كان إنّما قُبّح[2] لكونه خلاف ما أخبر به، لم يكن الإنكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقرّ قبحه في عقول العالمين كلهم، ولا كان هناك حكم سيء في نفسه ينكر على من حكم به.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾، وهذا استفهام وإنكار، فدلّ على أنّ هذا قبيح في نفسه، منكر تنكره العقول والفطر، أفتظنّون أنّ ذلك يليق بنا أو يحسن منّا فعله، فأنكره سبحانه إنكار منبّه للعقل والفطرة على قبحه، وأنّه لا يليق بالله نسبته إليه،

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: «أعلمناه»، ولعلّ الصواب ما أثبتناه، والله العالم. (المصطفوي)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة وردت عبارة: «ولو كان الحسبان» محلّ عبارة: «إنّما قُبّح». (المصطفوي)

وكذلك إنكاره سبحانه قبح الشرك به في الإلهيّة وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الأمثال، وأقام على بطلانه من الأدلّة العقليّة، ولو كان إنّما قُبّح بالشرع لم يكن لتلك الأدلة والأمثال معنى، وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل أن يأمر بالإشراك به وعبادة غيره، وإنّما عُلم قبحه بمجرّد النهي عنه، فيا عجباً أيُّ فائدة تبقى في تلك الأمثال والحجج والبراهين الدالّة على قبحه في صريح العقول؟! وأنّه أقبح القبيح وأظلم الظلم؟! وأيُّ شيء يصحّ في العقل إذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك الذاتي وأنّ العلم بقبحه بديهي؟! فذلك معلوم بضرورة العقل، وبأنّ الرسل نبّهوا الأمم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه، وأنّ [من] لم يتنبّه ليست لهم عقول[1] ولا ألباب ولا أفئدة، بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر، والمراد سمع القلب وبصره، فأخبر أنّهم صمٌّ بكمٌ عميٌ، وشبّههم بالأنعام التي لا عقول لها يُميّز بها بين الحسن والقبح و الحقّ والباطل، وكذلك اعترفوا في النار بأنّهم لم يكونوا من أهل السمع والعقل، وأنّهم لو رجعوا إلى أسماعهم وعقولهم، لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾، وكم يقول لهم في كتابه «أفلا يعقلون»، «لعلّكم تعقلون»، فينبّههم على ما في عقولهم من الحسن والقبح ويحتجّ عليهم بها، ويخبر أنّه أعطاهموها لينتفعوا بها ويميّزوا بها بين الحسن والقبيح، وكم في القرآن من مثل عقلي وحسّي ينبّه به العقول على حسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه؟! فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الأمثال للعقول معنى، ولكان إثبات

(١) كلمة: «من» إضافة منّا، وقال السيّد المرعشي ﷺ في هذا الموضع: «وحقُّ العبارة هكذا: إنّ من لم يتنبّه ليس له عقل ولا لبٌّ ولا فؤاد». (المصطفوي)

ذلك بمجرّد الأمر والنهي دون ضرب الأمثال، وتبيين جهة القبح المشهور بالحس والعقل، والقرآن مملو بهذا لمن تدبره، كقوله: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، يحتجّ سبحانه عليهم بما في عقولهم، من قبح كون مملوك أحدهم شريكاً له، فإذا كان أحدكم يستقبح أن يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك، فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي؟ وهذا يبيّن أنّ قبح عبادة غيره تعالى مستقرٌّ في العقول، والسمع نبّه العقول وأرشدها إلى معرفة ما أودع فيها من قبح ذلك.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلا رَجُلا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلا الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾، احتجّ سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك تملكه أرباب متعاسرون سيّئوا الملك، وحال عبد يملكه سيّد واحد قد سلّم كله له، فهل يصحّ في العقول استواء حال العبدين؟ وكذلك حال المشرك والموحّد الذي قد سُلّمت عبوديّته للواحد الحق، لا يستويان.

وكذلك قوله تعالى ممثّلاً لقبح الرياء المبطل للعمل والمّن والأذى المبطل للصدقات بصفوان،[1] وهو الحجر الأملس عليه تراب غبار قد لصق به فأصابه مطر شديد، فأزال ما عليه من التراب وتركه صلداً أملس لا شيء عليه، وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه، فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمنّان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللهِّ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لاَّ يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللهُّ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ. (المصطفوي)

تعلّق به من أثر عمله وصدقته، والوابل المطر الذي به حياة الأرض فإذا صادف أرضا قابلة نبت فيها الكلأ، فإذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيء، فجاء هذا الوابل إلى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقاً فأزاله فأفضى إلى حجر غير قابل للنبات، وهذا يدلّ على أن قبح المن والأذى والرياء مستقر في العقول، فلذلك نبّهها على شبهه ومثاله.

وعكس ذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ وَتَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، فإن كانت هذه الحبّة التي بموضع عال حيث لا تُحجب عنها الشمس والرياح وقد أصابها مطر شديد. فأخرجت ثمرها ضعفي ما يخرج غيرها إن كانت مستحسنة في العقل والحس، فكذلك نفقة من أنفق ماله لوجه الله لا للجزاء من الخلق ولا شكورهم؛ بثباتٍ من نفسه وقوّة على الإنفاق، لا تخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها، ويرتعد ويضعف قلبه، ويجوز عند الإنفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبت والقوة، ولـمّا كان الناس في الإنفاق على هذين القسمين، كان مثل نفقة صاحب الإخلاص والتثبيت كمثل الوابل، ومثل نفقة الآخر كمثل الطل، وهو المطر الضعيف، فهذا بحسب كثرة الإنفاق وقلّته وكمال الإخلاص وقوّة اليقين فيه وضعفه، أفلا تراه سبحانه نبّه العقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الأول؟

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾، فنبّه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الأعمال السيّئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبّهها بحال شيخ كبير

له ذريّة ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه، وله بستان هو مادّة عيشه وعيش ذريته، فيه النخيل والأعناب ومن كلّ الثمرات إذا أصابته نار شديدة فأحرقته، فنبّه العقول على أنّ قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال، ولهذا فسّره ابن عبّاس برجل عمل بطاعة الله زماناً فبعث الله إليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتّى احترقت أعماله؛ ذكره البخاري في صحيحه[١]، أفلا تراه نبّه العقول على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل؟ ونفاة التعليل والأسباب والحكم بحسن الأفعال وقبحها يقولون: ما ثمّ إلّا محض المشيّة لا أنّ بعض الأعمال يبطل بعضاً، وليس فيها ما هو قبيح بعينه حتّى يُشبّه بقبيح آخر، وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة أو مصلحة يكون سبباً لهما ولا لها علل غائيّة هي مفضية إليها، وإنّما هي متعلّق المشيّة، والإرادة والأمر والنهي فقط، والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مرّ، وأجمعوا عند التكلّم[٢] بلسان الفقه على بطلانها إذ يتكلّمون في العلل والمناسبات الداعيّة بشرع الحكم، ويفرّقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك، ويقدّمون أرجح المصلحتين على مرجوحتها، ويدفعون أقوى المفسدتين باحتمال أدناهما، ولا يتمّ لهم ذلك إلّا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الأفعال ومعرفة رتبها، وكذلك الأطبّاء لا يصلح[٣] لهم علم الطب وعمله إلّا بمعرفة قوى الأدوية والأغذية والأمزجة وطبائعها، ونسبة بعضها إلى بعض ومقدار تأثير بعضها في بعض، وانفعال بعضها عن بعض، والموازنة

(١) صحيح البخاري ح٤٥٣٨.

(٢) فيه إشارةٌ إلى أنّهم عند التكلّم في علم الكلام ينسون ذلك ويناظرون في ذلك عناداً مع أهل التوحيد والعدل. (المؤلّف)

(٣) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «لا يصحّ». (المصطفوي)

بين قوّة الدواء وقوّة المرض ودفع الضدّ بضدّه، وحفظ ما يريدون حفظه بمثله ومناسبه، فصناعة الطب وعلمه مبنيّة على معرفة الأسباب والعلل والقوى والطبائع[1] والخواص، فلو نفوا ذلك وأبطلوه وأحالوا على محض المشيّة وصرف الإرادة المجرّدة عن الأسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء، وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء؛ ليس في أحدهما خاصّيَّة ولا قوّة يتميّز بها عن الآخر، لفسد علم الطب وبطلت حكمـ[ـة] الله تعالى، بل العالم مربوط[2] بالأسباب والقوى والعلل الفاعلة والغائية، وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم، والكلّ مربوط بقضائه وقدره ومشيّته وإقداره وتمكينه، واعتذر بعض الأشاعرة عن نفيهم لذلك بأنّ القول بقطع النظر عن تأثير الأسباب في مسبّباتها وجعل ذلك تأثير الله تعالى زهد وإخلاص، بأنّ لا يُجعل مع الله تعالى في العالم خالق آخر، ولا يخفى أنّ هذا اعتذار فاسد واعتقاد رديّ، وإنّما الإخلاص والفوز والفلاح في الصدق والحق، لا في الكذب والافتراء بما يُعلم أنّه ليس كذلك مع تضمّنه لكثير من الـ[ـمـ]ـفاسد كالجبر والظلم وخلوّ بعثة الأنبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب المنزّلة وأخبار الأنبياء من ذكر الأسباب وإسناد المسبّبات إليها، ومع ما في القول بخلق الأسباب وتفويض المسبّبات إليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك، و إتقانه لأفعاله وبيان إحكامها وعجيب صنعها، فإنّه

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «الطباع». (المصطفوي)

(٢) فإن قيل: «هذا ينافي ما ورد من أقوال المتكلّمين أنّ جميع الأشياء كلّها واقعة بقدرة الله تعالى، ولا مؤثّر في الوجود إلّا الله»، قلنا: إنّ هذا ممّا لم يقل به إلّا القائلون بالجبر، ولو سُلّم فلا ينافي طريقتنا، لأنّ قولهم أنّ الأشياء واقعة بقدرة الله تعالى، وأنّه لا مؤثّر إلّا الله لا يقتضي نفي الأسباب، لظهور أنّه لو لم يكن الله تعالى موجوداً لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلاً، فيصحّ أنّه لا مؤثّر في الوجود ابتداءً إلّا الله تعالى. (المؤلّف)

يكون في كلّ واحد منها دلالة على قدرتين وحكمتين، خلقها وخلق تأثيرها وحصول الإحكام في خلقها وفي ترتب هذه المسبّبات عليها، وكونها سبباً لها، وجعل تلك الأسباب مؤثّرة في مسبّباتها، وحصول تلك المسبّبات متقنة محكمة عنها، وهذا طريق مستقيم يوصل إلى حقيقة توحيده تعالى، وظهور قدرته، ووفور(١) حكمته، يوجب للعبد إذا تبصّر فيه الصعود من الأسباب إلى مسبّبها، والتعلّق به دونها، وأنّها لا [تـ]ـضرّ ولا [تـ]ـنفع إلّا بإذنه، وأنّه إذا شاء جعل نافعها ضارّاً، ودوائها داءً، أو دائها دواءً، فالالتفات إليها بالكلّيّة شرك منافٍ للتوحيد، وإنكارها أن تكون أسباباً بالكلّيّة قدح في الشرع والحكمة، والإعراض عنها مع العلم بكونها أسباباً نقصان في العقل، وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرّقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة وإثبات التوحيد والشرع والقدرة والحكمة(٢)، والله أعلم.

---

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «فوز». (المصطفوي)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «القدر والحكم». (المصطفوي)

[٤٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الوجه الاول لبطلان قول الاشاعرة فى باب الحسن و القبح العقليين]

«وهو باطل لوجوه.[١]

الأوّل، أنّهم أنكروا ما علمه كلّ عاقل[٢] من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، سواءً كان هناك شرعٌ أو لا، ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي».[٣]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جوابه أنّ حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، إن أُريد بهما صفة الكمال والنقص أو المصلحة والمفسدة، فلا شكّ أنّهما عقليّان كما سبق، وإن أُريد بهما تعلق المدح والثواب أو الذمّ والعقاب، فلا نسلّم أنّه ضروري، بل هو متوقّف على إعلام الشرع، وكيف يُدرك تعلّق الثواب وهو من الله تعالى إلّا بالشرع والإعلام من الشارع؟»، انتهى.

أقول:

قد توارد بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح أصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنّاً منه أنّه وجد تمرة الغراب[٤] حيث قال:

«إنّ الحكم بأنّا نعلم بالضرورة أو بالنظر أنّ الصدق النافع والكذب الضار يترتّب عليهما الثواب أو العقاب في العقبى بعيد، لأنّ العقل لا يستقلّ في أمر الآخرة»، انتهى-

---

(١) في المطبوع من النهج: من وجوه. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «إمّا علم كلّ عاقل» محلّ «ما علمه كلّ عاقل». (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٨٣.

(٤) هذا مثل معروف عند العرب يُضرب به في حقّ من أتى بشيء خسيس زاعماً أنّه أغلى وأثمن ما يوجد. (شهاب الدين)

وقد دفعناه قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بأنّ الاستبعاد إنّما يتوجّه لو أُريد الثواب والعقاب بخصوصيّاتهما المعلومة من عرف الشرع، ككون الثواب عطيّة يستحقّها العبد من الله تعالى دائماً في دار الآخرة، وأمّا إذا أُريد به العطاء[1] الذي يستحقّه العبد من الله تعالى فلا، إذ بديهة العقل حاكمة بأنّ العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحقّ العطاء من المولى الجواد الحكيم كما أشرنا إليه سابقاً، وبعبارة أخرى نقول: إنّ العقل حاكم قطعاً بأنّ من فعل ما يوافق أمر مولاه الجواد الحكيم يجزيه خيراً ومن خالفه يجزيه شرّاً، فإن أراد هذا الفاضل أنّ العقل لا يحكم بهذا المجمل، فهو مكابرة ظاهرة، وإن أراد أنّه لا يحكم على ذلك مع خصوصيّات كون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحيّات ونحو ذلك في الآجل، قلنا: إنّا لا ندّعي حكم العقل بهذه الخصوصيات، غاية الأمر أنّه قد يقع التقييد بذلك في بعض

(١) ويؤيّد أنّ أصل معنى الثواب ما ذكرناه، ما ذكره المصنّف رفع الله درجته في شرح الياقوت من أنّ الثواب عبارة عن النفع المقارن للتعظيم والإجلال، وأيضاً يؤيّده تعبير الحكماء المثبتين للمعاد الروحاني عن جزاء الأعمال بالثواب والعقاب أيضاً، كما صرّح به المحقّق الطوسي رحمه الله في قواعد العقائد حيث قال: «المسألة الرابعة في الثواب والعقاب، وهما إمّا بدنيّان كاللذّات الجسمانيّة، وإمّا نفسيّان كالتعظيم والإجلال، وكالخزي والهوان، وتفصيلهما لا يُعلم إلّا بالشرع».
وقال في موضع آخر: «وأمّا القائلون بالثواب والعقاب النفسانيّين قالوا: النفوس باقيّة أبداً، فإن كانت مدركة لذاتها للذات الباقية معتقدة بما يجب عليها أن تعتقدها، متخلّقة بالأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة، منقطعة العلاقة عن الأشياء الفانية، وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها، كانت من أهل الثواب الدائم، وإن كانت عديمة الإدراك للذات الباقية معتقدة [بـ]ـما لا يكون مطابقاً لنفس الأمر، مائلة إلى اللذّات البدنية، منغمسة في الأمور الدنيويّة الفانية، متخلّقة بالأخلاق الفاسدة، وكان ذلك ملكة راسخة فيها، كانت من أهل العقاب الدائم لفقدان ما ينبغي لها ووجود ما لا ينبغي معها دائماً، وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها، بعضها أميل إلى السعادة، وبعضها أميل إلى الشقاوة، وإن كانت الخيرات والشرور غير متمكّنة منها تمكّن الملكات بل كانت.. إلخ». (المؤلّف).

العبارات[١] لكونها من لوازم ذلك المجمل اتّفاقاً من الفريقين، وإن عُلم ذلك من الشرع فقط، ونظير ما أوردناه ههنا ما وقع من[٢] العلّامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول شارح الجديد للتجريد:

«وما قيل من أنّ صحّة الحكم مطابقته لما في العقل الفعّال، فإنّ صور جميع الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات بأسرها مرتسمة فيه باطل قطعاً، لأنّ كلّ واحد من العقلاء يعرف أنّ قولنا: «اجتماع النقيضين محال» صدق وحق، مع أنّه لم يتصوّر العقل الفعّال أصلاً، فضلاً عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه، مع أنّه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلّمين صور الكائنات فيه»، انتهى، حيث أورد عليه أوّلاً نقضاً إجماليّاً، فقال: «هذا الكلام من قبيل أن يُقال: كون المُشار إليه بـ«أنا» جوهراً مجرّداً باطل، لأنّ كل واحد من العقلاء يشير إليه بـ«أنا» مع أنّه لم يتصوّر الجوهر المجرّد أصلاً، بل مع أنّه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلّمين، أو يُقال: كون الزمان مقداراً لحركة الفلك باطل، لأنّ كلّ أحد يقسّم الزمان إلى أجزائه مع عدم تصوّره مقدار حركة الفلك، إلى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شيء منها على من خاض في تيّار بحار الحكمة»، ثمّ ذكر حلّه وتفصيله، فقال: «للمستدلّ أن يمنع عدم تصوّر كلّ واحدٍ من العقلاء العقل أصلاً، ويقول بل يتصوّر[٣] العقل بهذا الوجه، وهو أنّه الواقع ونفس الأمر ومطابق الصوادق، وإن لم يتصوّر بخصوصية كونه عقلاً ومحلًّا لارتسام صور

---

(١) إشارة إلى أنّ بعض التعريفات [التي] حكموا بكونهـ[ـا] محل النزاع خالـ[ـية] عن اعتبار خصوصيات أُخر كقولهم: «الحسن ما لا حرج في فعله، والقبيح ما فيه حرج». (المؤلّف).

(٢) في الطبعة المرعشيّة: عن. (المصطفوي)

(٣) المثبت في الطبعة المرعشيّة: «تصوّر»، وما أثبتناه موجود في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في تلك الطبعة. (المصطفوي)

الكائنـات، ثـمّ يـدلّ البرهـان عـلى أنّ المتصـوّر بهـذا الوجـه هـو العقـل المتّصـف بتلك الصـفات، كـما في إثبـات الـنفس والزمـان وغيرهمـا مـن المطالـب الحكميّـة التي لا [تـ]ـخفى على من ذاق الحكمة»، انتهى-

ومن العجب أنّ هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته ومدارسته لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه، وأعجب من ذلك أنّ هذا الفاضل أنكر ههنا استقلال العقل في أمر الآخرة مطلقاً، وسلّم استقلاله في بعض أحوال المعاد في أوائل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد.

[٤٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الوجه الثانى لبطلان قول الاشاعرة فى باب الحسن و القبح العقليين]

«الثاني، لو خُيّر العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئاً من الأحكام، بل نشأ في بادية خالياً من العقائد كلّها، بين أن يصدّق ويُعطى ديناراً، وبين أن يكذب ويُعطى ديناراً، ولا ضرر عليه فيهما، فإنّه يختار[١] الصدق على الكذب، ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرّق[٢] بينهما، ولا اختار الصدق دائماً».[٣]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد سبق جواب هذا، وأنّ مثل هذا الرجل لو فرضنا أنّه يختار الصدق بحكم عقله، فإنّه يختاره لكونه صفة كمال أو موجب مصلحة، وهذا لا نزاع فيه أنّهما عقليان، لا أنّه يختاره لكونه موجباً للثواب والعقاب، كيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب؟»، انتهى.

أقول:

قد سبق دفعه أيضاً حيث بيّنّا سابقاً استلزام تلك المعاني لما هو محلّ النزاع، وقرّرنا قُبيل ذلك بلا فصل أنّ خصوصيّات الثواب والعقاب غير معتبرة، وأيضاً قد ظهر لك ممّا فصّلناه سابقاً من تحقيق الأصلين، وأنّ النزاع واقع فيهما أنّ قول الناصب: «**إنّه لا نزاع في أنّ حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليّان**» لا يصحّ على إطلاقه، لأنّ أحد الأصلين المتنازع فيه هو أنّ ما حسّنه الشارح وأمر به هل كان سابقاً حسناً بوجه

(١) نهج الحق ص٨٣.

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: ميّز. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: يتخيّر. (المصطفوي)

وجهة ثمّ أمر به أم لا؟ ونحن نقول: نعم، لأنّا نعلم بالبديهة أنّ الصدق كان حسناً ثمّ أمر به، لا أنّه أمر به ثمّ صار حسناً، فلا يجوز عندنا النهي عن الصدق بالضرورة، فبطل ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّه أمر به ثمّ صار حسناً، وكذا الكلام في الظلم العدل ونحوهما، فكيف يُقال ههنا أنّ الصدق والكذب كانا قبل الأمر والنهي مشتملين على الجهة المحسّنة أو المقبّحة بمعنى صفة الكمال والنقص، دون الجهة المحسّنة والمقبّحة التي يترتّب عليهما الثواب والعقاب، فتأمّل، فإنّه كاشف عن مغالطة القوم وفرارهم عن الاعتراف بالحق كما مرّ.

[٤٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الوجه الثالث لبطلان قول الاشاعرة فى باب الحسن و القبح العقليين]

«الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيّين لما حكم بهما من ينكر الشرع، والتالي باطل، فإنّ البراهمة بأسرهم ينكرون الشرائع والأديان كلّها، و يحكمون بالحسن والقبح مستندين إلى ضرورة العقل في ذلك». [١]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جوابه أنّ البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للأشياء لصفة الكمال والنقص، والمصلحة والمفسدة، لا لتعلّق الثواب والعقاب كما مرّ، وكيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لا يعرفونهما؟»، انتهى.

أقول:

جواب هذا أيضاً مثل ما مرّ في الفصلين السابقين، والحاصل أنّ حكم البراهمة بمجرّد حسن الأشياء وقبحها عقلاً يثبت أحد جزئي المدّعى، وهو أنّ في الفعل قبل ورود الأمر والنهي جهة محسّنة وصفة موجبة للحسن أو جهة مقبّحة، وأمّا الجزء الآخر وهو ترتّب الثواب والعقاب، فهم يعرفونه كما يعرفه أرباب الشرائع، لأنّ البراهمة وإن أنكروا النبوّات والشرائع، فلم ينكروا الإلهيّات حتى يلزم أن لا يعرفوا الثواب والعقاب على الأعمال، غاية الأمر أنّهم قالوا أنّ معرفة ذلك لا تتوقّف على تعليم الأنبياء عليهم السلام، بل العقل مستقلّ به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل شبههم على نفي النبوات، حيث قال:

---

(١) نهج الحق ص٨٣.

«إنّهم قالوا[١]: قد دلّ العقل بأنّ الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبّد الخلق إلّا بما تدلّ عليه عقولهم، وقد دلّت الدلائل العقليّة أنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً، وأنّ له على عباده نعماً[٢] توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا، ونشكره[٣] بآلائه علينا، و إذ عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنا نتّبع بشراً مثلنا، فإنّه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا[٤]، وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً على كذبه»[٥] انتهى-

فظهر أنّ قول الناصب: «**وهم لا يعرفونه[ـما]**» إنّما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدّعي الفضل والعرفان، والله المستعان.

(١) في المصدر: أن قال. (المصطفوي)

(٢) في المصدر: « وأنّه أنعم على عباده نعماً» محلّ «وأنّ له على عباده نعماً». (المصطفوي)

(٣) الهاء في هذه الكلمة من المصدر فقط، وهي ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٤) العبارة التالية ساقطة من المصدر: «إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا». (المصطفوي)

(٥) الملل والنحل ج٢ ص٢٥١.

[٤٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الوجه الرابع لبطلان قول الاشاعرة فى باب الحسن و القبح العقليين]

«الرابع، الضرورة قاضية بقبح العبث، كمن يستأجر أجيراً ليرمي من ماء الفرات في دجلة،[١] ويبيع متاعاً أُعطي في بلده عشرة دراهم في[٢] بلد آخر يحمله إليه بمشقّة عظيمة، ويعلم أنّ سعره كسعر بلده بعشرة دراهم أيضاً،[٣] وقبح تكليف ما لا يُطاق كتكليف الزمن الطيران إلى السماء، وتعذيبه دائماً على ترك هذا الفعل، وقُبح من يذمّ العالم الزاهد على علمه وزهده وحُسن مدحه، وقُبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحُسن ذمّه عليهما، ومن كابر في ذلك فقد أنكر أجلى الضروريات، لأنّ هذا الحكم حاصل للأطفال، والضروريات قد لا تحصل لهم»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«جوابه أنّ قبح العبث لكونه مشتملاً على المفسدة، لا لكونه موجباً لتعلّق الذم بالعقاب، وهذا ظاهر، وقُبح مذمّة العاقل وحُسن مدحة الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص، فكلّ ما يذكر هذا الرجل من الدلائل هو إقامة الدليل على غير محلّ النزاع، فإنّ الأشاعرة معترفون بأنّ كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليّان،[٥] والنزاع في غير هذين المعنيين[٦]»، انتهى.

---

(١) أي من غير غرض عقلائي. (شهاب الدين)

(٢) كلمة «في» معطوفة بواو في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) حيث لم يترتّب عليه غرض عقلائي. (شهاب الدين)

(٤) نهج الحق ص٨٣.

(٥) قال المصنّف في نهاية الوصول: «هذا المذهب، أي الحكم بكون الحسن والقبح عقليّين صار إليه جميع الإماميّة والكراميّة والخوارج والبراهمة والثنويّة وغيرهم سوى الأشاعرة، حتّى أنّ الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الأشياء وقبح بعضها بالعقل»، انتهى. (المؤلّف)

(٦) وأنت خبير بأنّ ما يذكره الناصب من باب توجيه ما لا يرضى صاحبه والخروج عن محلّ النزاع، إذ المُتنازع فيه من الصدر الأول بين علماء الإسلام هو الحسن والقبح العقليّان دون الثواب والعقاب، والتزام الرجل بهذا المعنى من باب ☜

أقول:

قد مرّ مراراً ما يقوم دفعاً لهذا الجواب، فتذكّر.

تشبّث الغريق بالحشيش. (شهاب الدين)

[٤٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الوجه الخامس لبطلان قول الاشاعرة فى باب الحسن و القبح العقليين]

«الخامس، لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبُح من الله شيء، ولو كان كذلك لما قبُح منه تعالى إظهار المعجزات على الكذّابين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفة النبوّة، فإنّ أيّ نبيٍّ أظهر المعجزة عُقيب ادّعاء النبوّة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوّة»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جوابه أنّه لم يقبح من الله شيء.

قوله: «لو كان كذلك لما قبُح منه إظهار المعجزات على يد الكذّابين»، قلنا: عدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً، بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي بذلك الإظهار.

قوله: «تجويز هذا يسدّ باب معرفة النبوّة»، قلنا: لا يلزم هذا، لأنّ العلم العادي حاكم باستحالة هذا الإظهار، فلا ينسدّ ذلك الباب»، انتهى.

أقول:

قد مرّ بيان قباحة الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى، وسبق أيضاً أنّ قاعدة جريان العادة مع بطلانها بما مرّ لا يفيد المعرفة، لأنّ ذلك الجريان غير واجب على أصل الأشاعرة، إذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم، فيجوز تخلّف العادة، فلا يحصل الجزم بصدق النبي.

---

(١) نهج الحق ص٨٤.

[٥٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الوجه السادس لبطلان قول الاشاعرة فى باب الحسن و القبح العقليين]

«السادس، لو كان الحسن والقبح شرعيّين لحسُن من الله تعالى أن يأمر بالكفر وتكذيب الأنبياء وتعظيم الأصنام، والمواظبة[1] على الزنا والسرقة، والنهي عن العبادة والصدق، لأنّها غير قبيحة في أنفسها، فإذا أمر الله تعالى بها صارت حسنة، إذ لا فرق بينها وبين الأمر بالطاعة، فإنّ شكر المنعم وردّ الوديعة والصدق ليست حسنة في أنفسها، ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة، لكن لـمّا اتفق أنّه تعالى أمر بهذه مجاناً لغير غرض ولا حكمة، صارت حسنة بذلك، واتّفق أنّه نهى عن تلك فصارت قبيحة، وقبل الأمر والنهي لا فرق بينهما، ومن أدّاه عقله إلى تقليد من يعتقد ذلك فهو أجهل الجهّال وأحمق الحمقى[2] إذا علم أنّ معتقد رئيسه ذلك، وإن لم يعلم ووقف عليه ثمّ استمر على تقليده فكذلك، فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلّا يضلّ غيرهم ولا تستوعب البليّة جميع الناس أو أكثرهم[3]»،[4] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جوابه أنّه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى أنّ الشرع حاكم بالحسن والقبح أن يحسن من الله الأمر بالكفر والمعاصي، لأنّ المراد بهذا الحسن إن كان؛ استحسان هذه الأشياء، فعدم هذه الملازمة ظاهر، لأنّ من الأشياء ما يكون مخالفاً للمصلحة لا يستحسنه الحكيم، وقد ذكرنا أنّ المصلحة والمفسدة حاصلتان للأفعال بحسب ذواتها.

وإن كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه، فقد ذكرنا أنّه لا يمتنع عليه شيء عقلاً، لكن جرت

---

(١) هذه الكلمة مسبوقة بباء في الطبعة المرعشيّة بهذا النحو: «وبالمواظبة». (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: الحمقاء. (المصطفوي)

(٣) كلمة: «أو أكثرهم» ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص٨٤.

عادة الله تعالى على الأمر بما اشتمل على مصلحة من الأفعال، والنهي عن ما اشتمل على مفسدة من الأفعال، فالعلم العادي حاكم بأنّ الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الأنبياء قط، ولم ينه عن شكر المنعم وردّ الوديعة، فحصل الفرق بين هذا الأمر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي، فلا يلزم شيء ممّا ذكره هذا الرجل وقد زعم أنّ فلق الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند أهل الحق، حتّى رتّب عليه التشنيع والتفظيع، فيا له من رجل ما أجهله»، انتهى.

أقول:

ما ذكره في منع الملازمة من أنّ: «**من الأشياء ما يكون مخالفاً للمصلحة لا يستحسنه الحكيم.. إلخ**» فرار شنيع مخالف لما مرّ من أنّ الأشاعرة جعلوا الأفعال كلّها سواء في نفس الأمر، وأنّها غير منقسمة في ذواتها إلى حسن وقبيح، ولا يتميّز القبيح بصفة اقتضت قبحه أن يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن، فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح، ولا مصلحة ولا مفسدة، ولا نقص ولا كمال، ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمان في نفس الأمر، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين النكاح والسفاح، إلّا أن الشارع أوجب هذا وحرّم هذا.

وقد صرّح بذلك أيضاً صاحب المواقف، حيث قال:

«القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عائدا إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة، بل الشرع هو المثبت له والمبين، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا.. إلخ»، ثمّ قال عند بيان المعنى المتنازع فيه: «وعند المعتزلة عقلي، فإنّهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسّنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً،

أو مقبّحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً، ثمّ إنّها - أي تلك الجهة المحسّنة أو المقبّحة - قد تُدرك بالضرورة[1] كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد تُدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا، وقد لا تُدرك[2] بالعقل، لا بالضرورة ولا بالنظر، لكن[3] إذا ورد الشرع به عُلم أنّ ثمّة جهة محسّنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع، أو جهة مقبّحة كصوم أوّل يوم من شوّال حيث حرّمه الشارع، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأمّا كشفه عنهما في القسمين الأوّلين فهو مؤيّد بحكم العقل بهما، إمّا بضرورته أو بنظره. ثمّ إنّهم اختلفوا، فذهب[4] الأوائل منهم إلى أنّ حسن الأفعال وقبحها لذواتها، لا لصفة فيها تقتضيهما، وذهب بعض من بعدهم من المتقدّمين إلى إثبات صفة حقيقيّة توجب ذلك مطلقاً، أي في الحسن والقبيح جميعاً، فقالوا: ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدّمنا من أصحابنا، بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما. وذهب أبو الحسين من متأخّريهم إلى إثبات صفة في القبيح[5] دون الحسن، إذ لا حاجة إلى صفة محسّنة له، بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبّحة، وذهب الجبائي إلى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقاً، فقال: «ليس[6] حسن

(١) بعد هذه الكلمة في المصدر: من غير تأمّلٍ وفكر. (المصطفوي)

(٢) قال المصنّف قدس سره في نهاية الوصول: «إنّ الجهة المحسّنة أو المقبّحة التي لا يدركها العقل هي ما اشتمل عليه الفعل من اللطف المانع من الفحشاء والداعي إلى الطاعة، لكنّ العقل لا يستقلّ بمعرفته»، انتهى. (المؤلّف)

(٣) هذه الكلمة مسبوقة بواو في المصدر. (المصطفوي)

(٤) في المصدر: فذهبوا. (المصطفوي)

(٥) في المصدر بعد هذه الكلمة: مقتضية لقبحه. (المصطفوي)

(٦) في المصدر: أوليس. (المصطفوي)

الأفعال وقبحها لصفات حقيقيّة فيها، بل لوجوه اعتباريّة[١] وأوصاف إضافيّة تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً»،[٢] انتهى كلامه.

والحاصل أنّ اعتراف الأشاعرة باشتمال الفعل على ما يجده العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشأيّة الأمر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلّده فيه الناصب ههنا ينافي حكمهم بأنّ الأفعال سواء في نفس الأمر، وبعدم اشتمالها على ما يصلح أن يكون منشئاً للحسن أو القبح، لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقيّة أو الاعتباريّة التي قال بها الإماميّة والمعتزلة، وبعدم الفرق بين سجود الرحمان وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع، وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب الأمر والنهي، فإنّ تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق إثباتاً ونفياً يأبى عن إرادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجّه، هذا.

وأمّا حديث جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى، وإن كان الناصب قد زعم أنّه خرق العادة وفلق البحر في إجرائه ههنا، فتذكّر.

---

(١) قال السيّد المرعشي ﷺ في هذا الموضع: «وإليه ذهب أكثر أصحابنا الإماميّة، سيّما المتأخّرين منهم، حيث صرّحوا بكون الحسن والقبح دائرين مدار الوجوه والاعتبارات». (المصطفوي)

(٢) شرح المواقف ج٨ ص١٨٣-١٨٤.

[٥١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الوجه السابع لبطلان قول الاشاعرة فى باب الحسن و القبح العقليين]

«السابع، لو كان الحسن والقبح شرعيّين لزم توقّف وجوب الواجبات على مجيء الشرع، ولو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء، لأنّ النبي إذا ادّعى الرسالة وأظهر المعجزة، كان للمدعوّ أن يقول: «إنّما يجب عليَّ النظر في معجزتك بعد أن أعرف أنّك صادق، وأنا لا أنظر حتّى أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك إلّا بالنظر، وقبله لا يجب عليَّ امتثال الأمر»، فينقطع النبي ولا يبقى له جواب»،[١] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جواب هذا قد مرّ في بحث النظر، وحاصله أنّه لا يلزم الإفحام، لأنّ المدعوّ ليس له أن يقول: «إنما يجب عليَّ النظر في معجزتك بعد أن أعرف أنّك صادق»، بل النظر واجب عليه بحسب نفس الأمر، ووجوب النظر لا يتوقّف على معرفته له، للزوم الدور كما سبق، فلا يلزم الإفحام»، انتهى.

أقول:

قد سبق منّا دفعه هناك[٢] أيضاً بأنّ ثبوت الوجوب في نفس الأمر لا يدفع الإفحام، وإنّما يندفع بإثبات الوجوب على المكلّفين، إذ لا نزاع لأحدٍ في أنّ تحقّق الوجوب في نفس الأمر لا يتوقّف على العلم بالوجوب، وإنّما النزاع في أنّ وجوب الامتثال [لـ]ـقوله[٣] حين أمر المكلّف بالنظر في المعجزة إنّما يثبت إذا ثبتت حجّية قوله، وهي لا

---

(١) نهج الحق ص٨٤.

(٢) وقد قلنا هناك أيضاً أنّه إن أراد بنفس الأمر مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه، فما فسّروها به فهو راجع إلى الحسن والقبح العقليّين، وإن أراد به ما في العقل الفعّال ونحوه من المعاني فلا يطّلع عليه كلّ أحد إلّا ما شاء الله، ولا يبعد أنّ الناصب أراد بنفس الأمر معنى استهزء به على أصحابه. (المؤلّف)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: «بقوله»، والظاهر أنّ الصواب ما أثبتناه. (المصطفوي)

تثبت عقلاً على ذلك التقدير فيكون بالسمع، فمتى لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب، والسمع إنّما يثبت بالنظر، فله أن لا ينظر ولا يأثم، لأنّه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه، كما إذا وجب علينا حكم في نفس الأمر مكتوب في اللوح المحفوظ، ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به لم نأثم، فيلزم الإفحام بخلاف ما إذا ثبت الوجوب العقلي، فإنّه إذا قال: «انظر ليظهر لك صدق مقالتي» ليس له تركه، لوجوبه عقلاً لثبوت الحسّ العقلي الحاكم بحسن التكليف، ومن المكلّف به ما لا يستقلّ العقل للاهتداء إلى إدراكه، فيجب الرجوع في مثله إلى المؤيّد من عند الله تعالى.

[٥٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الوجه الثامن لبطلان قول الاشاعرة فی باب الحسن و القبح العقليين]

«الثامن، لو كان الحسن والقبح شرعيّين لم تجب[1] المعرفة، لتوقّف معرفة الإيجاب على معرفة الموجب المتوقّفة على معرفة الإيجاب، فيدور».[2]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جواب هذا أيضاً قد مرّ فيما سبق، وأنّ توقّف وجوب المعرفة على الإيجاب ممنوع»، انتهى.

أقول:

قد سبق منّا ما أسقط منعه المردود الهالك، الذي قطع فيه من وادي الهذيان مسالك، فليطالع أوليائه هنالك.

---

(١) في المطبوع من النهج: يجب. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٨٤-٨٥.

[٥٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[الوجه التاسع لبطلان قول الاشاعرة فى باب الحسن و القبح العقليين]

«التاسع، الضرورة قاضية بالفرق بين من أحسن إلينا دائماً، ومن أساء إلينا دائماً، وحسن مدح الأول وذمّ الثاني، وقبح ذمّ الأول ومدح الثاني، ومن يشكّك[1] في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله»،[2] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: هذا الحسن وهذا القبح ممّا لا نزاع فيه بأنّهما عقليّان، لأنّهما يرجعان إلى الملائمة والمنافرة أو الكمال والنقص، على أنّه قد يُقال: «جائز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك»، وبالجملة هو من إقامة الدليل في غير محلّ النزاع، والله تعالى أعلم.

هذه جملة ما أورده من الدلائل على رأيه العاطل، وقد وفّقنا الله تعالى لأجوبتها كما [يـ]ـرتضيه[3] — إن شاء الله تعالى — أولوا الآراء الصائبة، ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد أن نذكره في هذا المقام فنقول: اتّفقت كلمة الفريقين من الأشاعرة والمعتزلة، على أنّ من أفعال العباد ما يشتمل على المصالح والمفاسد، وما يشتمل على الصفات الكماليّة والنقصانيّة، وهذا ممّا لا نزاع فيه، وبقي النزاع في أنّ الأفعال التي تقتضي الثواب أو العقاب؛ هل في ذواتها جهة محسّنة صارت تلك الجهة سبباً للمدح والثواب، أو جهة مقبّحة صارت سبباً للذمّ والعقاب أو لا؟ فمن نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي؟ إن أراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الأفعال، فيرد عليه: إنّك سلّمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الأفعال، وهذا عين التسليم بأنّ للأفعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لأنّ المصلحة والكمال حسن، والمفسدة والنقص قبيح، وإن أراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بلا حكم الشرع بأحدهما لأنّ تعيين الثواب والعقاب للشارع، والمصالح والمفاسد التي تدركها العقول لا تقتضي

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: تشكّك. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٨٥.

(٣) في الطبعة المرعشيّة: ترتضيه. (المصطفوي)

تعيين الثوب والعقاب بحسب العقل، لأنّ العقل عاجز عن إدراك أقسام المصالح والمفاسد في الأفعال، ومزج بعضها ببعض حتّى يُعرف الترجيح، ويُحكم بأنّ هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة، أو قبيح لاشتماله على المفسدة، فهذا الحكم خارج عن طوق العقل، فتعيّن تعيّنه للشرع، فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي أن يردّه المعتزلي. مثلاً شرب الخمر كان مباحاً في بعض الشرائع، فلو كان شربه حسناً في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراماً في بعض الشرائع الأخر؟ هل انقلب حسنه الذاتي قبحاً؟ وهذا ممّا لا يجوز، فبقي أنّه كان مشتملاً على مصلحة ومفسدة كل واحدٍ منهما بوجه، والعقل كان عاجزاً عن إدراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة، فالشرع صار حاكماً بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان آخر، فصار حلالاً في بعض الأزمنة وحراماً في البعض الآخر، فعلى الأشعري أن يوافق المعتزلي، لاشتمال ذوات الأفعال على جهة المصالح والمفاسد، وهذا يدركه العقل، ولا يحتاج في إدراكه إلى الشرع، وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسّنة والمقبّحة في ذوات الأفعال، وعلى المعتزلي أن يوافق الأشعري في أنّ هاتين الجهتين في الفعل لا تقتضيان حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل بعجزه[1] عن مزج جهات المصالح والمفاسد في الأفعال، وقد سلّم المعتزلي هذا فيما لا يستقلّ العقل به، فليُسلّم في جميع الأفعال، فإنّ العقل في الواقع لا يستقلّ في شيء من الأشياء بإدراك تعلّق الثواب والعقاب، فإذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعاً، تحفّظ بهذا التحقيق، وبالله التوفيق»، انتهى.

أقول:

أمّا ما ذكره من أنّ هذا الحسن والقبح خارجان عن محلّ النزاع فقد بيّنّا مراراً أنّه اختيار للفرار على القرار، واغتنام لتولّي الأدبار.

وأمّا ما ذكره من العلاوة، فهو ممّا ذكره العضد الإيجي في شرح المختصر موافقاً لبعض أقرانه، وقد ردّ عليه المولى الفاضل بدر الدين محمد البهمني التشتري الحنفي[2]

(١) في إحدى النسخ المخطوطة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: لعجزه. (المصطفوي)

(٢) ولا يخفى أنّ النسخ مختلفة جداً، ففي بعضها: بدر الدين محمد التميمي التستري، وفي بعضها: بدر الدين محمّد الشمني الششتري، وفي بعضها: بدر الدين محمّد البهمني الششتري وفي بعضها: بدر الدين محمّد الشمني التميمي، ☜

في شرحه على المختصر أيضاً بأنّ:

«كون العرف والعادة مدركاً للحكم مدفوع، إذ المدرك للحكم إمّا الشرع أو العقل بالإجماع» انتهى-

ووافقه أيضاً سيد المحقّقين قدس سره في حاشيته على شرح العضدي حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلّقة بها قالوا - أي المعتزلة -:

«ثالثاً، وإذا بطل كونه شرعيّاً ثبت كونه عقليّاً، إذ لا مخرج عنهما إجماعاً»، انتهى.

وأمّا ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام ممّا سماه تحقيقاً، وإن كان باسم ضدّه حقيقاً، فيتوجّه عليه **أوّلاً** أنّ ما تضمّنه كلامه من تقسّم الأفعال إلى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص والكمال، وإلى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم، لأنّ القسم الأوّل أيضاً ممّا يقتضي الثواب أو العقاب عند الإماميّة والمعتزلة، فإنّ ما

ولايخفى أنّه في رجال القرن التاسع وعلمائه يوجد المسمّى بكل واحد من العناوين المذكورة.

فإن كان مراد القاضي الشهيد المحتمل الأول، فهو الشيخ بدر الدين محمّد بن محمّد بن أحمد الششتري المولد، التميمي النسب، المدني المسكن، المقري الذي سمع الحديث من زينب ابنة اليافعي، أخذ عنه جماعة كالسيد المحيوي، قاضي الحنابلة بالحرمين، والشهاب بن خبطة وغيرهما، توفّي سنة ٨٨٥، وكان خاتمة شيوخ القرّاء بالمدينة الشريفة.

وإن كان مراده رحمه الله المحتمل الثاني، فهو الشيخ بدر الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الشمني الأصل، المتوفّى سنة ٧٢١، وكان من أهل الحديث والكلام.

وإن كان مراده المحتمل الثالث، فهو الشيخ بدر الدين محمّد بن محمّد، المتوفّى بعد سنة ٨٨٠ بقليل، وكان من أجلّة علماء القوم في الكلام.

وإن كان مراده المحتمل الرابع، فهو الشيخ بدر الدين محمّد الشمني التميمي الدار، المتوفّى في أوائل المائة التاسعة.

وعندي أصحّ الوجوه الثالث والبهمني نسبة إلى بهمن شير في خوزستان، والرجل كان من أعلام القوم وأجلّائهم، له كتب في الفقه والحديث. ثمّ اعلم أنّ أكثر هذه الأسماء أوردها العلّامة المؤرخ الشيخ شمس الدين السخاوي في الضوء اللامع في [الجزء التاسع] وغيره من الأجزاء، فراجع، وإنّما أطنبنا الكلام تحقيقاً وتثبّتاً، وفقنا الله تعالى لذلك. (شهاب الدين)

اشتمل عليه الفعل من المصلحة أو المفسدة أو النقص أو الكمال صالح لكونه سبباً مقتضياً للثواب أو العقاب أيضاً كما لا يخفى.

وثانياً، إنّ ما ذكره في الشقّ الثاني من ترديده، اعتراف بالجزء الثاني من المدّعى الذي وقع فيه النزاع، والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق.

وأمّا ما ذكره في الشقّ الثاني وحكم بأنّه كلام صالح صحيح لا ينبغي أن يردّه المعتزلي مردودٌ بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والإبرام.

وثالثاً، إنّ ما ذكره من أنّ شرب الخمر كان مباحاً في بعض الشرايع، فهو كذب على الشرايع، وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال، بل التنبيه على ما هو الحقّ من دوام حرمة أمور خمسة خالف في بعضها أهل السنّة، فقد صحّ عندنا من طريق أهل البيت عليهم السلام أنّ خمسة لم تكن حلالاً في شيء من الشرايع لخمسة: الردّة لحفظ الدين، والقتل بغير حق لحفظ النفس، والمسكر لحفظ العقل، والزنا لحفظ النسب، والسرقة لحفظ المال. وأمّا استبعاده لصيرورة الخمر حراماً في بعض الشرايع بعدما كان حلالاً في بعض آخر، فلا يخفى ما فيه من الاختلال، إذ على تقدير كون الخمر حلالاً في بعض الشرايع السابقة إنّما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بأنّ حسن الأفعال وقبحها لذاتها، وأمّا لو قلنا أنّ قبحها لما هو أعمّ من الذات ومن الصفات الإضافيّة والجهات الاعتباريّة فلا، كما لا يخفى.

وقد ظهر ممّا قرّرناه أنّ ما رامه الناصب من المحاكمة بين أهل العدل والأشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة إلى محاكمة الحكمين[1] أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص بين مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وبين الفئة الباغية الطاغية الخارجة عن الإسلام.

---

(١) والأنسب أن يُقال هكذا: «محاكمة فاجرة مضاهية بمحاكمة الحكمين». (شهاب الدين)

[٥٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ـ ١]

«المطلب الثالث في أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب.

ذهبت الإماميّة ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة إلى أنّه تعالى[1] لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، بل جميع أفعاله تعالى حكمة وصواب، ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة، لأن الله تعالى غنيٌّ عن القبيح وعالم بقبح القبائح[2]، لأنّه عالم بكلّ المعلومات وعالمٌ بغناه عنه، وكلُّ من كان كذلك فإنّه يستحيل عليه صدور القبيح عنه، والضرورة قاضية بذلك، ومن فعل القبيح مع الأوصاف الثلاثة استحقّ الذمّ واللوم.

وأيضاً، الله تعالى قادر، والقادر إنّما يفعل بواسطة الداعي[3]، والداعي إمّا داعي الحاجة، أو داعي الجهل، أو داعي الحكمة. أمّا داعي الحاجة[4]، فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجاً إليه فيصدر عنه دفعاً لحاجته، وأمّا داعي الجهل فبأن يكون القادر عليه جاهلاً بقبحه فيصحّ صدوره عنه، وأمّا داعي الحكمة بأن يكون الفعل حسناً فيفعله لدعوة الداعي إليه، والتقدير أنّ الفعل قبيح فانتفت هذه الدعاوى، فيستحيل منه تعالى.

وذهبت الأشاعرة كافّة إلى أنّ الله تعالى قد فعل القبائح بأسرها من أنواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها وأحبّها»،[5] انتهى.

(١) في المطبوع من النهج: «أنّ الله تعالى» محلّ «أنّه تعالى». (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: بقبح القبيح. (المصطفوي)

(٣) أي المقتضي، لأنّ الممكن لا يوجد إلّا عند ورود المقتضي وارتفاع الموانع، والقبيح بالنسبة إليه تعالى لا مقتضي له إلّا وله مانع منه. (المؤلّف)

(٤) أي حاجة القادر إلى شيء. (المؤلّف)

(٥) نهج الحق ص٨٥.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد سبق أنّ الأمة أجمعت على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، فالأشاعرة من جهة أنّ لا قبيح منه ولا واجب عليه. وأمّا المعتزلة فمن جهة أنّ ما هو قبيح منه يتركه، وما يجب عليه يفعله، وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح، إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه إلّا العقل، فمن جعله حاكماً بالحسن والقبح قال بقبح بعض الأفعال منه ووجوب بعضها عليه، ونحن قد أبطلنا حكمه، وبيّنّا أنّ الله تعالى هو الحاكم، فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء، لا وجوب عليه ولا استقباح منه، هذا مذهب الأشاعرة، وما نسبه هذا الرجل المفتري إليهم أخذه من قولهم أنّ الله خالق كلّ شيء، فيلزم أن يكون خالقاً للقبائح، ولم يعلموا أنّ خلق القبيح ليس فعله، إذ لا قبح بالنسبة إليه، بل بالنسبة إلى المحلّ المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرّة، وسنذكر تحقيقه في مسألة خلق الأعمال»، انتهى.

أقول:

قد أبطل الناصب أكثر ما ذكره نصرة للأشاعرة بقوله: «**وأمّا المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله**»، فإن ذكره هـ[ـنـ]ـا[1] في مقابلة قول الأشاعرة صريحٌ في أنّ الأشاعرة قائلون بأنّ الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد، بل يفعل الكل، فإنّ هذا القدر يكفينا في أصل المقصود، ويبقى الكلام في أنّهم يدعون أنّ ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة إليه ليس بقبيح بالنسبة إلى الله تعالى، وهو تحكّم كما عرفت غير مرّة.

وأمّا قوله: «**ونحن قد أبطلنا حكم العقل**»، فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرّح به سابقاً في محاكمته المردودة بحكومة العقل في الجملة.

وأمّا قوله: «**خلق القبيح ليس فعله، إذ لا قبيح بالنسبة إليه**»، فقد مرّ أنّه مكابرة ظاهرة، وسيأتي الكلام فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: «هذا»، ويبدو أنّ الأصحّ ما أثبتناه لاقتضاء السياق ذلك. (المصطفوي)

[٥٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ـ ٢]

«فلزمهم من ذلك محالات؛ منها امتناع الجزم بصدق الأنبياء، لأنّ مسيلمة الكذّاب لا فعل له، بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم، فجاز أن يكون جميع الأنبياء كذلك، وإنّما يُعلم صدقهم لو علمنا أنّه تعالى لا يصدر عنه القبيح، فلا نعلم حينئذٍ نبوّة محمّد[١] نبيّنا ﷺ ولا نبوّة موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء البتّة، فأيُّ عاقل يرضى أن يقلّد من لم يجزم بصدق نبيٍّ من الأنبياء البتّة؟ وأنّه لا فرق عنده بين نبوّة محمّد ﷺ وبين نبوّة مسيلمة الكذّاب[٢]؟ فليحذر العاقل من اتّباع أهل الأهواء والانقياد إلى طاعتهم ليبلّغهم مرادهم ويربح هو الخُسران بالخلود في النيران، ولا ينفعه عذره غداً في يوم الحساب»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد مرّ مراراً أنّ صدق الأنبياء مجزوم به جزماً مأخوذاً من المعجزة، وعدم جريان عادة الله تعالى على إجراء المعجزة على يد الكذّابين، وأنّه يجري مجرى المحال العادي، فنحن نجزم أنّ مسيلمة كذّاب لعدم المعجزة، ونجزم أنّ الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذّاب، ويفيدنا هذا الجزم العلم العادي، فالفرق بينه وبين الأنبياء ظاهر مستند إلى العلم العادي، لا إلى القبح العقلي الذي يدّعيه، وما ذكره من الطامّات والتنفير فهو الجري على عادته في المزخرفات والترّهات»، انتهى.

---

(١) اسم: محمّد ﷺ ليس موجوداً في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) هو مسيلمة المتنبّي الذي خرج في نجد وادّعى النبوّة، وله أقاصيص مضحكة مع المرأة المدّعية للنبوّة، مذكورة في كتب المجون والحكايات الظريفة الطريفة. (شهاب الدين)

(٣) نهج الحق ص٨٥-٨٦.

أقول:

قد مرّ منّا أيضاً مراراً أنّ قاعدة جريان العادة مهدومة عن أسّها، ومع ذلك لا يجب جريانها، ولهذا يتعقّبها الخارق من المعجزات وغيرها، فتجويز وقوع الخرق والتخلّف فيها سيّما مع ضمّ العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الأنبياء كما لا يخفى، وبالجملة إنّهم لا ينكرون أنّه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد، ولا يقبح بالنسبة إليه، فليجز أن يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة إليه، وبعبارة أخرى إذا صحّ أنّ الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه، فلم لا يجوّز أن ينصب الأدلّة من المعجزات وغيرها على الباطل؟ ويكون الحقّ عكس ما تقتضيه الأدلّة، فلا تحصل الثقة بأنّ النبيّ الذي أظهر دلالة المعجزة صادق، وكذا لا تحصل الثقة بأنّ ما عليه المسلمون من الأدلّة حقٌّ، ويُقال لهم: أليس قد ثبت أنّ مسيلمة الكذّاب ادّعى النبوة، وقال له أصحابه: «صدقت في أنّك نبي»؟ أليس كلامهم هذا تصديقاً له؟ فلا بدّ من: «بلى»، فيُقال: إذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدّقه، فلم لا يقولون بصدقه؟ وما الفرق بينه وبين من يدّعي النبوّة فتنطق الأشجار والأحجار بصدقه، بأن يفعل الله فيه ذلك التصديق؟ فإن قالوا: إنّ محمّداً صلى الله عليه وآله قال: «**لا نبي بعدي**»، قيل لهم: ما أنكرتم أن يكون هذا من جملة الأكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة إليه، وحينئذ لم يكن محمّدٌ صلى الله عليه وآله أولى بالتصديق من مسيلمة، وقد صدّقهما الله على حد واحد.

[٥٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ـ ٣]

«ومنها أنّه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله أنّ: ﴿اللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾، وأنّ الله ﴿لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، و﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾، و﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، و﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، و﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾، و﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾، و﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾،[١] ومن يعتقد اعتقاداً يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصّل الإرتداد والخروج عن ملّة الاسلام، فليتعوّذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة الرديّة المؤدّيّة إلى أبلغ أنواع الضلالة، وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة، فلا تُقبل توبته. وليخش من الموت قبل تفطنّه بخطأ نفسه، فيطلب الرجعة، فيقول: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ ۞ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ﴾، فيُقال له: ﴿كَلَّا﴾».[٢]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد مرّ أنّ كل ما يقيمه من الدلائل هو إقامة الدليل في غير محلّ النزاع، فإنّ الأشاعرة مذهبهم المصرّح به في سائر كتبهم أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والإرادة غير الرضا، وما ذكر من الآيات ليس حجّة عليهم، إنّما هي حجّة على من جوّز الظلم على الله والرضا بالكفر، وهذا الرجل أصمُّ أطروش، لا يسمع نداء المنادي، وصوّر عند نفسه مذهباً وافترى أنّه مذهب الأشاعرة، ويورد عليه الاعتراضات وليس أحدٌ من المسلمين قائلاً بأنّه تعالى ظالم أو راض بالكفر، تعالى عن ذلك، وما يزعم أنّه يلزم هذا الأشاعرة فهو باطل، لأنّ الخلق غير الفعل، والعجب أنّه لا

(١) الآيات هنا قد تكون معطوفةً بواو أو أن تكون الواو أوّل حرفٍ منها، ونحنُ عطفنا كلّ الآيات بالواو منعاً للاشتباه. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٨٦-٨٧.

يخاف أن يلقى الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي إثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس[1]، وذلك المذهب أردى من مذهب المجوس بوجهٍ، لأن المجوس لا يثبتون إلّا شريكاً واحداً يسمّونه أهرمن، وهؤلاء يثبتون شركاء لا تُحصر ولا تُحصى، ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾»، انتهى.

أقول:

نعم الأشاعرة يقولون أنّه تعالى لا يفعل القبيح، لكن بمعنى أنّ ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحاً بالنسبة إليه تعالى، وليس في هذا نفي صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة، بل بمجرّد اللفظ والعبارة، فلا يكون الكلام فيه خارجاً عن محلّ النزاع.

وأمّا الفرق بين الإرادة والرضا، فقد مرّ أنّه غير مرضيّ.

وأمّا ما ذكره من أنّ الآيات إنّما هي حجّة على من جوّز الظلم على الله، وأشار به إلى أنّ الأشاعرة لا يجوّزون ذلك عليه، ففيه أنّ عدم تجويزهم للظلم عليه إنّما هو بمعنى أنّ ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم إذا صدر عنه تعالى، بل يقولون: هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي، وإنّما صار كذلك بالشرع و بعد وروده، فكلّ ما صدر عنه أو أمر به ليس بظلم، و[هذه] سفسطة ظاهرة كما مرّ مراراً.

وأمّا ما ذكره في دفع لزوم ما ألزمه المصنّف على الأشاعرة بأنّ الخلق غير الفعل،

(١) قال الفاضل الشيرازي في معيار اللغة ج١ ص٥٨٩-٥٩٠: «المجوس، كصبور، فرقة (م)، الواحدُ مجوسي بياء النسبة، ونحلتهم ودينهم المجوسيّة بهاءٍ غير مصروفة للعجمة والتعريف». وقال آخراً: «معرَّب مُنج گوش، ومنج بالضم بالفارسيَّة بمعنى الذباب والزنبور»، وقد نقل السيّد المرعشي ﵀ في هذا الموضع كلاماً عن المجوس لنوفل أفندي النصراني من كتابه الموسوم بسوسنة سليمان في العقائد والأديان، ثمّ أطنب في التعريف بهذه الطائفة، ولم نُورد كلامه على ديدنا في الاختصار، ومن شاء فليرجع إلى السوسنة أو إلى الطبعة المرعشيّة لهذا الكتاب. (المصطفوي)

فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد[1] في دفع تمسّك المعتزلة بأنّه لو كان تعالى خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب و الزاني والسارق إلى غير ذلك، حيث دفعه بأنّ ذلك:

«جهل عظيم، لأنّ المتّصف بالشيء من قام به ذلك الشيء، لا من أوجده، أولا يرون أنّ الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتّصف بذلك»[2] انتهى.

وفيه أنّ حكمه بالجهل جهالة عظيمة، لأنّ القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والآكل ونحوهما، وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء وعروضه له، فبالمعنى الأول يتّصف الفاعل بصدور الفعل عنه لأنّه الفاعل حقيقة سواءً كان صانعاً أو مصنوعاً، لأنّ الضارب مثلاً من صدر عنه الضرب، فإذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحّة إطلاق الضارب عليه واتّصافه بالضاربيّة.

وأمّا ما زعمه من أنّ ذلك يستلزم كون خالق السواد أسود مع أنّه لا يُقال له ذلك، فخلط واشتباه،[3] وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي – الذي نحنُ فيه – أعني الموجد وبين الفاعل النحوي أعني المسند إليه، ووضع أحدهما مكان الآخر، لأنّ الأسود في قولنا: «أسودُ زيد» مفعول كلامي، لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد، والذي

(١) المراد به المحقّق التفتازاني شارح عقائد النسفي، وقد مرّت ترجمتها [في الصحيفتين ٧٩ و ١٢٩ من هذا المجلّد]. (شهاب الدين)

(٢) شرح العقائد النسفيّة ص٢٠٢.

(٣) حاصل اشتباهه أنّ الفاعل في قولنا: «أسودٌ زيد» هو زيد، فلو كان اتّصافه بكونه أسود لأجل الفاعليّة لوجب اتّصاف الله تعالى أيضاً بكونه أسود على تقدير القول بكونه فاعلاً خالقاً للسواد، ووجه الدفع ظاهر ممّا ذكرناه. (المؤلّف)

يقتضي مقايسته مع الضارب والآكل اتّصافه فيما نحنُ فيه بكونه أسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي، كزيدٍ في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي[١]، فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضارباً ومتّصفاً به كون فاعل السواد أسود ومتّصفاً به كما زعمه، بل فاعل السواد هو المسوّد، فإذا كان السواد صادراً من الله تعالى واقعاً على زيد، فالله تعالى مسوّد زيد لا أسود، غاية ما في الباب أنّ عدم إطلاقه عليه تعالى لعدم الإذن الشرعي، لا لأنّه ليس بمسوّد حقيقة كما يظهر من كلامه. لا يُقال: «إنّ الزاني مثلاً هو المصدر المتّصف بالمصدر والله تعالى مصدر وغير متّصف به»، لأنّا نقول: عدم صحّة اتّصافه تعالى بالزنا إنّما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه، والكلام في إثباته بحسب اقتضاء اللغة، وهو لازم بحسبه كما لا يخفى، وأيضاً يلزم على هذا أن لا يُوجد زانٍ أصلاً، أمّا عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرت أنّه مصدر غير متّصف به، وأمّا أنّه ليس هو العبد فلأنّه ليس بمصدر بمعنى الخلق عندكم، وكونه مصدراً بمعنى الكسب لم يثبت بعدُ، ودون إثباته خرط القتاد.

وأمّا قوله: «**المجوس لا يثبتون إلّا شريكاً واحداً وهؤلاء يثبتون شركاء لا تُحصى**»، ففيه أنّ الأشاعرة لو ارتقوا إلى السماء لما أمكن لهم الخلاص عمّا مرّ من لزوم مشاركتهم للنصارى في إثبات الشركاء القدماء، ولا يمكنهم معارضة ذلك بإلزامنا بشيء من الشركاء، وذلك لظهور أنّه إنّما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا أنّ الشيطان نفسه أو سائر العباد أنفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى، وقلنا أنّهم متصرّفون مع الباري سبحانه تصرّف مقاهرة ومغالبة، ونحن لا نقول بشيء من ذلك، بل عندنا أنّ إبليس كسائر شياطين الإنس والجن لا يتمكّن من الصالحين من الأنبياء وغيرهم مع ضعفهم، فكيف بجبّار السماوات

(١) كذاته سبحانه أو كالشمس إذا أثّر في لونه أو بعض الناس إذا ضدّ بدن زيد بلون أسود. (المؤلّف)

والأرضين؟ وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾، وقال: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾، لكن لـمّا كان التكليف ينافيه الجبر خلّى الباري تعالى بين الإنسان وشيطانه ليميّز الخبيث كالناصب وأضرابه من الطيّب، وقد نطق بذلك القرآن في قوله تعالى: ﴿لَأَحْتَنِكَن ذُرِّيَّته إِلَّا قَلِيلًا﴾، وقوله: ﴿وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾، وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلاً كَثِيرًا﴾، وأمثال ذلك، وكذا الكلام في تخلية سائر العباد بينهم وبين أفعالهم، وبالجملة، إنّما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعليّة أو عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يُتوهَّم لو لم يقدر الله سبحانه على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيّته القاهرة، أمّا لو قلنا بأنّه تعالى قادر على ذلك، وأنّه لم تكن كراهته تعالى لإيجاد العباد تلك الأفعال على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه إيّاهم من إيقاعها على سبيل الاختيار، فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبيّة، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، و﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾، أي على سبيل الجبر والقهر، ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار، والملخص أن المشاركة أو العجز والمغلوبيّة إنّما يلزم إذا تخلّف مراده تعالى عن المشيّة القطعية التي يسمّيها أهل العدل مشيّة قسر وإلجاء[1]، وهم لا يقولون بالتخلّف عنها، وأمّا المشيّة التفويضيّة، فلا عجز في التخلّف عنها، مثل أن تقول لعبدك: أريد منك كذا ولا أجبرك، وإرادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم، فلا إشكال، وأيضاً المجوس قالوا بأصلين، أحدهما فاعل الخير، وهو يزدان، المعبّر عنه تارة بالنور، وآخرٌ فاعل الشر، وهو أهرمن، المعبّر عنه تارة بالظلمة، وأهل العدل لا يقولون إلّا بأصل واحد هو الله سبحانه، وقدرة العبد ليست أصلاً

---

(١) اصطلح المتكلّمون من أصحابنا على تسمية هذا النوع من الإرادة بمشيّة القسر والحزم والبتّ والإلجاء، وتبعوا في ذلك التعابير الواردة في أخبار ساداتنا الأئمّة الميامين، وقد أورد بعضها ثقة الإسلام الكليني في أصول الكافي، فليُراجع. (شهاب الدين)

بل فرعاً لقدرة الله تعالى، مع أنّ قدرة العبد ليست فاعلة للشرور فقط، بل لكلّ من الخير والشرّ الصادر عنه، فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق، وإنّما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبّرة، وذلك من وجوه:

منها أنّ المجوس قائلون بأصلين، أحدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر كما مرّ، وليس للعباد عندهم فعل أصلاً كما عند الأشاعرة، فهم أحقُّ بمشابهة المجوس.

ومنها أنّ المجوس اختصّوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبّرة الناصبة.

ومنها أنّ مذهب المجوس أنّ الله تعالى يفعل فعلاً ثمّ يتبرّأ منه كما خلق إبليس ثمّ تبرّأ منه وتنفّر عنه، وكذلك المجبّرة قالوا أنّه تعالى يفعل القبايح ثمّ يتبرّأ منها.

ومنها أنّ المجوس يقولون أنّ نكاح الأخوات والأمّهات بقضاء الله وقدره وإرادته،[1] ووافقهم المجبّرة حيث قالوا أنّ نكاح المجوس لأخواتهم وأمّهاتهم بقضاء الله وقدره وإرادته.

ومنها أنّ المجوس قالوا أنّ القادر على الخير لا يقدر على الشرّ، وبالعكس، والمجبّرة قالوا أنّ القدرة موجبة للفعل غير متقدّمة عليه، فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على الشرّ، وبالعكس.

ومنها أنّ المجوس يعلّقون هذه الأحكام من مدح وذمّ وأمر ونهي بما لا يُعقل وهو طبع النور والظلمة، والناصبة علّقوا ذلك بما لا يُعقل وهو الكسب، هذا جزائهم بما كسبوا ونصبوا، والحمدُ لله رب العالمين.

---

(١) قال السيّد المرعشي ﵀ في هذا الموضع: «نصّ على ذلك نوفل أفندي في كتابه سوسنة سليمان، وقال ما لفظه: «ومنها إجازته أي زعيم المجوس للإنسان أن يتزوّج ببنته وأخته أو أمّه، وإنّ الذي يتزوّج بأمّه تكون أولاده أقدس من غيرهم، ولكن لـمّا أخذ إسكندر المكدوني سلطة فارس أبطل هذه العادة الوحشيّة»، انتهى». (شهاب الدين)

[٥٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح - ٤]

«ومنها أنّه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده، لأنّه[١] لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب، وحينئذ ينتفي الجزم بوقوع ما أخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، ولا يبقى للعبد جزم بصدقه، بل ولا ظنٌّ به، لأنّه لـمّا وقع منه أنواع الكذب والشرور في العالم، كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد؟ وتنتفي[٢] حينئذ فائدة التكليف وهي[٣] الحذر من العقاب والطمع في الثواب، ومن يجوّز لنفسه أن يقلّد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وأنّه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب؟ وهل هذا إلّا خروج عن الملّة الإسلاميّة؟! فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء، ولا يعتذرُ بأنّي ما عرفت مذهبهم، فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم، نعوذ بالله منها ومن أمثالها.

ومنها أنّه يلزم نسبة المطيع إلى السفه والحمق، ونسبة العاصي إلى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل، بل كلّما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الأمور[٤] الدنيويّة والإقبال على الله تعالى بالكلّيَّة والانقياد إلى امتثال أوامره واجتناب مناهيه نُسب إلى زيادة الجهل والحمق والسفه، وكلّما ازداد العاصي في عصيانه ولجَّ في غيّه وطغيانه وأسرف في ارتكاب الملاهي المحرّمة واستعمال الملاذّ المزجور عنها بالشرع نُسب إلى العقل والأخذ بالحزم، لأنّ الأفعال القبيحة إذا كانت مستندة

(١) هذه الكلمة مسبوقة بواو في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: ينتفي. (المصطفوي)

(٣) المثبت في المطبوع من النهج والطبعة المرعشيّة: «هو»، وفي إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة ما أثبتناه. (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: «للأمور» محلّ «الأمور». (المصطفوي)

إليه جاز أن يعاقب المطيع لطاعته ولا تفيده طاعته إلّا الخسران والتعب[١]، حيث جاز أن يعاقبه على امتثال أمره، ويحصل في الآخرة بالعذاب الأليم السرمد والعقاب المؤبّد، وجاز أن يثيب العاصي فيحصل بالربح في الدارين ويتخلّص من المشقّة في المنزلين[٢].

ومنها أنّه تعالى كلّف المحال لأنّ الآثار كلّها مستندة إليه تعالى، ولا تأثير لقدرة العبد البتّة، فجميع الأفعال غير مقدورة للعبد، وقد كلّف ببعضها، فيكون قد كلّف ما لا يُطاق، وجوّزوا بهذه الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى أن يكلّف الله تعالى العبد[٣] أن يخلق مثله تعالى ومثل نفسه، وأن يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما، وأن يبلع جبل أبي قبيس دفعة، ويشرب ماء دجلة في جرعة، وأنّه متى لم يفعل ذلك عذّبه بأنواع العذاب، فلينظر العاقل في نفسه، هل يجوز له أن ينسب ربّه تبارك و تعالى وتقدّس إلى مثل هذه التكاليف الممتنعة؟ وهل ينسب ظالم منّا إلى مثل هذا الظلم؟ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

ومنها أنّه يلزم منه عدم العلم بنبوّة أحدٍ من الأنبياء عليهم السلام، لأنّ دليل النبوّة هو أنّ الله فعل المعجزة عُقيب الدعوى لأجل التصديق، وكلّ من صدّقه الله تعالى هو صادق، فإذا صدر القبيح منه لم يتمّ الدليل، أمّا الصغرى فجاز أن يخلق المعجزة للإغواء والإضلال، وأمّا الكبرى فلجواز أن يصدق المبطل في دعواه.

ومنها أنّ القبائح لو صدرت عنه لوجبت[٤] الاستعاذة منه، لأنّه حينئذٍ أضرُّ على البشر من إبليس لعنه الله، وكان واجباً على قولهم أن يقول المتعوّذ: «أعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى»! وهل يرضى عاقل لنفسه المصير إلى مقالة تؤدّي إلى التعوّذ من أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين، وتخليص إبليس من اللعن والبعد والطرد؟ نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالّين، ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر»[٥]، انتهى.

---

(١) هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: المنزلتين. (المصطفوي)

(٣) هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: لوجب. (المصطفوي)

(٥) نهج الحق ص٨٧-٨٨.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت فيما سبق مذهب الأشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تعالى، وأنّ إجماع الملّيّين منعقد على أنّه تعالى لا يفعل القبيح، فكلّ ما أقامه من الدلائل قد ذكرنا أنّه إقامة الدليل في غير محلّ النزاع، فإنّ المدّعى شيء واحد، وهم يسندونه بالقبح العقلي[1]، والأشاعرة يسندونه إلى أنّه لا قبيح منه ولا واجب عليه. ثمّ إنّ المعتزلة لو أرادوا من نسبة فعل القبيح إليه تعالى أنّه يخلق القبائح من أفعال العباد على رأي الأشاعرة، فهذا شيء يلزمهم، لأنّ القبائح من الأشياء كما تكون في الأعراض كالأفعال تكون في الجواهر و الذوات، فالخنزير قبيح، والعقرب والحيّة والحشرات قبائح، وهم متّفقون أنّ الله تعالى يخلقهم، فكلّ ما يلزم الأشاعرة يلزمهم في خلق القبايح الجوهريّة، وإن أرادوا أنّه يفعل القبائح، فإنّ هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرّحنا به مراراً»، انتهى.

أقول:

قد بيّنّا آنفاً أنّ قول الأشاعرة بعدم صدور القبيح من الأسماء التي لا مسمّى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة، فهم ليسوا داخلين في إجماع الملّيّين في الحقيقة.

وأمّا ما ذكره من أنّهم «**لو أرادوا من نسبة فعل القبيح إليه تعالى أنّه يخلق القبائح من أفعال العباد على رأي الأشاعرة، فهذا شيء يلزمهم.. إلخ**»، ففيه اشتباه ظاهر، وحاشا أن يلزم أهل العدل مثل ذلك، لأنّ مرادهم بالشرور والقبائح التي لا يفعلها الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود أكثر من مصالحه عند العقل، وما هو محلّ النزاع من القبائح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها ممّا لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعاً أصلاً في حفظ النظام، ولو كانت فيها مصلحة، فهي أقلُّ من مفاسدها، بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من أفعاله تعالى، فإنّه إذا تأمّل فيها العاقل ربّما يطّلع على ما فيها من

---

(١) المثبت في الطبعة المرعشيّة: «بالقبح العقلي»، وفي بعض النسخ الخطيّة المعتمد عليها في تلك الطبعة ما أثبتناهُ هنا. (المصطفوي)

حكم ومصالح لا تُحصى، فيعود الاستقباح في نظره استحساناً كما في قصّة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام، وكما في تعذيب الإنسان ولده أو عبده للتأديب والزجر عن المنكرات، وإليه أشار تعالى بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾، وبه يتبيّن حسن خلق الحشرات والسباع المؤذيات وإبليس وذريّته وتبعته[1] وإماتة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وأمّا ما ذكره بعض متصوّفة أهل السنّة[2] موافقة[3] لبعض المتفلسفة من أنّ الشهوة مثلاً :

«من حيث أنّها ظلّ المحبّة الذاتيّة السارية في الوجود محمودة عدمها، وهو اللعنة[4] مذمومة من حيث أنّها ليست سبب بقاء النوع، ومن حيث أنّها موجبة للذّة التي هي نوع من التجلّيّات الجمالية أيضاً محمودة، وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة، لكونها سبباً لانقطاع النسل، وموجبة[5] للفتن العائدة إلى العدم، وهكذا جميع صور المرام، فالكلّ منه وإليه من حيث الكمال»[6] انتهى.

فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه الشرع وذووه.

---

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: تبقيته. (المصطفوي)

(٢) المقصود هو شرف الدين داود بن محمود القيصري الرومي، المتوفّى سنة ٧٥١ هـ، وفي قاموس الأعلام التركي لسامي بيك ما ملخّصه بالعربيّة أنّه وُلد في قيصريّة – من مدن الدولة العثمانيّة –، وقد ارتحل إلى مصر بعد التحصيل، وحضر دروس فحول العلماء هناك، واكتسب شهرة في الفقه والحديث والتصوّف والعلوم العقليّة، ثمّ إنّه دُعي للتدريس في المدرسة التي أسّستها الدولة العثمانيّة في إزنيق، وله من الآثار شرح على فصوص الحكم لابن عربي. (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: موافقاً. (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة وفي المصدر: العنة. (المصطفوي)

(٥) في الطبعة المرعشيّة وفي المصدر: موجباً. (المصطفوي)

(٦) شرح فصوص الحكم ص٥٧٧.

واعلم أيّدك الله أنّ جناية المجبّرة على الإسلام كبيرة[١]، وبليّتها على الأمّة عظيمة بحملهم المعاصي على الله تعالى، وقولهم أنّه لا يكون إلّا ما أراده الله، وأنّه لا قدرة للكافر على الخلاص من كفره، ولا سبيل للفاسق إلى ترك فسقه، وأنّ الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليعاقبهم عليها، وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها، وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلّف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الانزجار عن المعصية، لأنّه يرى أنّ اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني، بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص، لأنّه مفعول فيه غير فاعل، وموجد فيه غير موجد، ومخلوق لشيء لا محيد[٢] له عنه، ومسوق إلى أمر لا انفصال له منه، فأيُّ خوف مع هذا يقع؟ وأيُّ وعيد معه ينفع؟ نعوذ بالله ممّا يقولون ونتبرّأ ممّا يعتقدون، و[لـ]ـنعم ما أنشد بعض أهل العدل إشارة إلى ما اعتقده هؤلاء خذلهم الله تعالى (شعر):

سألت المخنّث عن فعله ... علام تخنّثت يا ماذقُ

فقال: ابتلاني بداء العضال ... وأسلمني القدر السابقُ

ولمت الزناة على فعلهم ... فقالوا بهذا قضى الخالقُ

وقلت لآكل مال اليتيم: ... أكلت وأنت امرءٌ فاسقٌ

فقال ولجلج في قوله: ... أكلتُ وأطعمني الرازقُ

وكلٌّ يحيلُ على ربّه ... وما فيهم واحد صادقُ

(١) في الطبعة المرعشيّة: كثيرة. (المصطفوي)

(٢) قال السيّد المرعشي ﷺ: «وفي بعض النسخ المخطوطة: لا محيص له عنه»، انتهى. (المصطفوي)

ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتّصف بالإنصاف، وهو أن نقول: إن أراد الأشاعرة بقولهم أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، أنّه علّة قريبة لجميع الموجودات بأن يكون مؤثّراً فيها، لا بواسطة شيء آخر، فهو بعيد عن الصواب، وخروج عن الملّة الإسلاميّة، وإسنادٌ للقبائح والشرور إليه تعالى، وكلّ ذلك مستلزم للمحال، ونقول للمعتزلة: إن أرادوا بكون العبد موجداً لفعله، أنّه علّة تامّة لوجود أثره وانقطاع تأثير الله البتّة، سواءً كان بواسطة أو بلا واسطة، فهذا أيضاً بعيد عن الصواب، لأنّ فعل العبد بالضرورة متوقّف على قدرته وآلاته، وبالضرورة ليستا منه، فلا يكون هو علّة تامة في وجود أثره، ثمّ نقول: علّة العلّة هل هي علّة بالحقيقة أم لا؟ فإن كان علّة العلّة علّة حقيقة كان الجميع مستنداً إلى الله تعالى، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل علّة العلّة علّة على سبيل المجاز لوجوب استناد الأثر إلى المباشر القريب، ولـمّا كان العبد مباشراً قريباً لفعله أُسندت أفعاله الواقعة بحسب قصده إليه، لأنّه السبب في جودها، مثال ذلك أنّ النحل موجد للعسل، ولا يُقال أنّ النحل موجد للحلاوة في الذائقة، بل الموجد لها هو العسل، لأنّه العلّة القريبة فيها، والنحل أوجد الحلاوة بواسطة العسل، فهو علّة للعلّة، لا علّة حقيقة، وعلى هذا تُحمل الآيات الواردة[1] في القرآن العزيز التي بعضها تدلّ على استناد الأفعال إليه تعالى، وبعضها على استناد الأفعال إلينا وتنطبق على المذهب الحق، أعني قولنا أنّه «**لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين**»[2]، كما رُوي عن الإمام الهمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام،

---

(١) للسيّد المرعشي ﷺ تعليقة كثيرة الفوائد، ولكن لـمّا كان إيرادها يقتضي الإطالة، فقد أعرضنا عن ذلك لما عرفته من ديدنا في الاختصار، ومن شاء فليرجع إلى الطبعة المرعشيّة، ونرجو من أهل الفضل الصفح والعفو. (المصطفوي)

(٢) كسابقه. (المصطفوي)

واختاره الشارح القديم للتجريد فقال:

«والحقّ في هذه المسألة أن لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين، وذلك لأنّ لقدرة العبد تأثيراً في أفعال نفسه، لكنّ قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له، بل يخلقها الله تعالى فيه، ولقدرة الله تعالى أيضاً مدخل في صدور الفعل عنه، فلا يكون جبراً صرفاً، ولا تفويضاً صرفاً، بل أمر بين الأمرين».

[٥٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى[1] يفعل لغرض وحكمة ـ ١]

«المطلب الرابع في أنّ الله تعالى[2] يفعل لغرض وحكمة.

قالت الإمامية: إنّ الله تعالى إنّما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع إلى المكلّفين، ونفع يصل إليهم.

وقالت الأشاعرة: إنّه لا يجوز أن يفعل شيئاً لغرض ولا لمصلحة ترجع إلى العباد، ولا لغاية من الغايات، ولزمهم من ذلك محالات.

منها أن يكون الله تعالى لاعباً عابثاً في فعله، فإنّ العابث ليس إلّا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجاناً، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾، [و]﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً﴾، والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»[3]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد سبق أنّ الأشاعرة ذهبوا إلى أنّ أفعال الله تعالى ليست معلّلة بالأغراض، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائيّة، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيّين، وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية إلى وجوب تعليلها.

ومن دلائل الأشاعرة أنّه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان هو ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وذلك لأنّ ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل وكان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً له على الفعل وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة، فكلُّ ما كان غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل

---

(١) في المطبوع من النهج: أنّه تعالى. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: أنّه تعالى. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٨٩.

وأليق به من عدمه، وهو معنى الكمال، فإذاً يكون الفاعل مستكملاً بوجوده ناقصاً بدونه؛ هذا هو الدليل.

وذكر هذا الرجل أنّه يلزم من هذا المذهب محالات، منها أن يكون الله تعالى لاعباً عابثاً، والجواب التحقيقي أنّ العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تُحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى، لكنّها ليست أسباباً باعثة على إقدامه وعللاً مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضاً له، ولا عللاً غائيّة لأفعاله حتّى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثاراً مترتّبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله تعالى عبثاً خالياً عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالّة على تعليل أفعاله تعالى، فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلّة»، انتهى.

أقول:

قد سبق أنّ ما نسبه إلى الحكماء الإلهيّين افتراء عليهم، وإنّما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال لا مطلقاً، وقد أيّدنا ذلك هناك بكلام بعض المتألّهين[1]، ونشدُّ عضده ههنا بكلام بعض المحقّقين[2] حيث قال:

«قالت الفلاسفة: إنّ واجب الوجود – تعالى وتقدّس – جواد مطلق، وهو المعطي لمن ينبغي، لا لعوض، أي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلة تلك الإفاضة، بل ولا مع قصد ذلك، إذ من كان فاعلاً لذلك لا يعدُّ جواداً، بل مصانعاً ومتاجراً ومستفيداً، فلا يكونُ جواداً مطلقاً، بل الجواد المطلق من تنزّه فيضه وعطاؤه عن قصد شيء من ذلك، ولهذا تنزّهت أفعاله عن الأغراض المستلزمة لشيء ممّا ذكرناهُ حتّى قصد إفاضة الكمال لأجل الكمال

---

(١) هو مصنّف مسالك الأفهام. (المؤلّف)

(٢) هنا تعليقتان:

- هو السيّد الفاضل الشاه طاهر الانجداني الإسماعيلي ﷺ في شرحه للباب الحادي عشر. (المؤلّف)
- أقول: هو إسماعيلي نسباً لا مذهباً كما أفاده بعض الأجلّة. (شهاب الدين)

أو لإظهار الكمال، فإنّه حينئذٍ لا يكون كاملاً مطلقا ولا جواداً كذلك».[١]

وأمّا ما ذكره من دليل الأشاعرة[٢]، فهو ممّا أخذهُ[٣] بعض متأخّري الأشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الأشعري مع تشنيعهم دائماً على الإماميّة والمعتزلة بتوهّم موافقتهم إيّاهم في بعض المطالب والدلائل، وفيه نظر، إذ لا يلزم من قوله: «**لو كان فعله تعالى لغرض**» أن يكون مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض. بل اللازم كونه مكمّلاً لوجود ذلك الفعل، لأنّ الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول، ولا حصول ههنا متجدّد إلّا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل، بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الأزل إلى الأبد، ولأسباب الكمالات لغيره التي هي

---

(١) لم يكن المصدر المنقول عنه بين أيدينا حتّى نراجعه، كما أنّ المؤلّف ﷺ لم يحدّد المنقول بقوله «انتهى»، فحدّدناهُ نحن بما نراهُ صواباً حسب السياق، فليُتنبّه لذلك. (المصطفوي)

(٢) قال المصنّف رفع الله درجته في بحث القياس من نهاية الوصول بعد ذكر الإيرادات على القول بنفي الغرض: «وبالجملة قول الأشاعرة: الفاعل لغرضٍ مستكمل به حكمٌ أخذوه من الحكماء، وهم لم ينكروا العلل الغائيّة ولا شوق [وفي بعض النسخ المخطوطة: سوق] الأشياء إلى كمالاتها، وإلّا لبطل علم منافع الأعضاء وفوائد الغايات وعلم الهيئة وأكثر الطبيعيّات وغيرها، بل قالوا: إيجاد الموجودات عنه تعالى على أكمل ما يمكن، لا بأن يخلق الشيء ناقصاً، ثمّ يكمله بقصد ثان، لأنّه تعالى كامل لذاته، قادر على تكميل كلّ ناقص بحسب استعداده، فيخلقه مشتاقاً إلى كماله من غير استئناف تدبير، والغرض الذي نفوه استئناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني، واستقصاء الكلام في هذا المقام ذكرناهُ في نهاية المرام، لأنّه الفن المتعلّق به»، انتهى. (المؤلّف)

(٣) قال فخر الدين الرازي في المحصّل: «إنّ ليس للواجب تعالى غرض في فعله، لأنّ كلّ من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته». وقال المحقّق الطوسي ﷺ في نقده: «إنّ هذا حكم أخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه، فإنّهم لا ينفون شوق الأشياء إلى كمالاتها، الذي هو الغرض من أفعاله، وإلّا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكميّة من الطبيعيّات والإلهيّات وغيرهما، وسقطت العلّة الغائيّة بأسرها عن الاعتبار، بل يقولون: إنّ إفاضة الموجودات عن مبدئها يكون على أكمل ما يمكن، لا بأنّ يخلق ناقصاً ثمّ يكمله بقصد ثان، بل بها يخلقه مشتاقاً إلى كماله، لا باستئناف تدبير، ويعنون بالغرض المنفي عنه استئناف ذلك التدبير، لا كماله بالمقصد الثاني»، انتهى. (المؤلّف)

صفات واعتبارات لذاته، من جملتها التكميل والإيجاد الحاصل له دائماً من غير تجدّد، بل المتجدّد له هو تعلّقه بأفراد المكلفين.

وأيضاً إنّما يلزم الاستكمال أن لو كان الغرض عائداً إليه تعالى، ونحن لا نقول بذلك، بل الغرض إمّا عائدٌ إلى مصلحة العبد أو إلى اقتضاء نظام الوجود، بمعنى أنّ نظام الوجود لا يتمّ إلّا بذلك الغرض، فيكون الغرض عائداً إلى النظام لا إليه، وعلى كلّ من الأمرين لا يلزم الاستكمال.

فإن قيل:

«أولويّة عود الغرض إلى الغير يفيد استكماله بالغير، ومساواته بالنسبة إلى تعالى تنافي الغرضيّة، على أنّ تخلية الكفّار في النار وإماتة الأنبياء وإبقاء إبليس أفعال لا مصلحة فيها أصلاً»

قلتُ: لا نسلّم أنّه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة إليه تعالى لم يصلح لأن يكون غرضاً داعياً إلى فعله، وإنّما يلزم لو لم يكن الفعل أولى من الترك بوجه من الوجوه، وههنا ليس كذلك، فإنّه بالنسبة إلى العبد أولى، ولو سُلّم، فنقول: الغرض كالإحسان مثلاً، أولى وأرجح من عدمه عنده تعالى بمعنى[1] أنّه عالم بأرجحيّة الإحسان[2] في نفس الأمر، ولا يلزم من أولويّة الإحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى، لأنّ الأنفع أرجح في نفس الأمر، فلو لو يكن عالماً بالأرجحيّة يلزم عدم علمه بكونه أنفع، فيلزم النقص فيه، وهو تعالى منزّه عن النقص هذا، والنفع في التخليد راجع إلى المؤمنين حيث يلتذّون بإيمانهم عند علمهم بتخليد الكفّار في النار كما يُفهم من قوله

---

(١) في إحدى النسخ المخطوطة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: يعني. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «الإنسان»، ولعلّه اشتباه، ولذلك أصلحناهُ بما يقتضيه السياق. (المصطفوي)

تعالى: ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾، وفي إماتة الأنبياء راجع إليهم ﷺ، وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم برغائب العقبى و اتصالهم بنور القدس، وفي إبقاء إبليس راجع إلى المؤمنين حيث يحاربونه و يجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك إلى الأجر والثواب، فظهر أنّ فعله تعالى لا بدّ أن يشتمل على غرض، سواء كان راجعاً إلى المفعول أو إلى غيره.

ثمّ أقول: يمكن أن نُختار في الجواب أنّ فعله تعالى لغرض عائد إليه، ومنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض، لجواز أن يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالاً، فلا يلزم أن يكون الواجب قبل حصوله ناقصاً ولا أن يكون عريّاً عن صفة كمال[1]، بل اللازم أن يكون عريّاً عن شيء لم يكن كمالاً إلى ذلك الزمان.

وأيضاً لا نسلّم أن يكون الاحتياج في الفاعليّة إلى الغير مطلقاً موجباً للنقصان، فإنّه تعالى محتاج في صفاته الفعليّة إلى مخلوقاته[2].

وأيضاً لا يجوز أن يكون الواجب تعالى علّة تامّة لوجود الحادث وإلّا يلزم قدمه، فاحتاج إيجاده إلى حادث آخر، وهكذا، فيلزم أن يكون كلّ حادث مسبوقاً بموادّ غير متناهيّة، والاحتياج في فاعليّته إليها غير مستلزم للنقصان، فكيف يكون الاحتياج فيها إلى الغرض مستلزماً له؟

وأيضاً يحتاج الواجب في إيجاد العرض إلى وجود المحل، وفي إيجاد الكل إلى وجود الجزء، والشيخ الأشعري وإن قال بأنّه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلّا بإجراء

(١) فإنّا نعلم قطعاً في الشاهد أنّ الخلوّ عن بعض الصفات الكماليّة في بعض الأوقات كمال دون بعض، كالالتحاء بالنسبة إلى ابن عشر سنين مثلاً، فلم لا يجوز أن يكون في الغائب كذلك؟ (المؤلّف)

(٢) والحاصل أنّ كلّ ما اتّصف به تعالى من النسب المتجدّدة ونحوها كمال فعلي، فعلى تقدير تجدّد تلك النسب يلزم أن يكون تعالى خالياً عنها قبل تجدّدها، فيكون ناقصاً قبل تجدّدها. (المؤلّف)

العادة بخلق بعضها عُقيب بعض كالإحراق عُقيب مماسّة النار والري بعد شرب الماء، وليس للمـ[ـمـ]ـاسّة والشرب مدخل في الإحراق والري، لكنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ وجود المحلّ له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكلّ.

وأيضاً تعليل أفعاله تعالى راجع إلى الصفات و الكمالات الفعليّة[١] كخالقيّة العالم ورازقيّة العباد، والخلوّ عنها ليس بنقص قطعاً، وإنّما النقص خلوّه عن الصفات الحقيقيّة، وبهذا يندفع ما قيل أنّ:

«الغرض علّة لعلّيّة العلّة الفاعليّة، فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في علّيّته إليه، والمحتاج إلى الغير مستكمل به بلا مرية»، انتهى.

ووجه الدفع ظاهر ممّا ذكرناه، ويمكن أن يُدفع بوجه آخر، وهو أنّ غرض الفاعل يكون سبباً للفاعل على الإقدام بفعله، بمعنى أنّ العلم بالغاية المترتّبة على المعلوم يكون سبباً للفاعل على الإقدام بالفعل، ألا ترى أنّ الغرض باعتبار الوجود الذهني غير[٢] الأصيل يكون باعثاً على الإقدام، وهو بهذا الوجود كيفية فيك[٣] وعلم، فعلى هذا إنّما يلزم استكماله تعالى عن علمه في مذهب الأشاعرة، وهو عندهم جائز، بل يجوز عن سائر أوصافه الثمانية، وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتّى يلزم الاستكمال من الغير، بل ليس ههنا إلّا عالميّة محضة، وذات عالم يُعبّر عنه في الفارسيّة بـ«دانا»، فلا يلزم علينا استكماله من الغير، ويلزم عليهم استكماله عن أمر آخر سوى ما جوّزوا استكماله عنه.

لا يُقال: «**إنّ الأشاعرة إنّما قالوا بعدم الغرض في أفعاله تعالى، لأنّ الغرض عند من**

---

(١) والحاصل أنّ الغرض كمال فعلي ككونه محموداً أو مشكوراً مثلاً. (المؤلّف)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: الغير. (المصطفوي)

(٣) كذا في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

قال به فاعل لفاعليّة الفاعل، وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى». لأنّا نقول: لا قائل بأنّ الغرض فاعل لفاعليّة الفاعل، بل المشهور أنّه علّة، وهو أعمُّ من الفاعل، ولو سُلّم، فنقول: إنّهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثّراً في الوجود والفاعليّة[1] أمر اعتباري، وأيضاً لو صحّ ذلك يلزم أن لا يقولوا بالغرض في أفعالنا أيضاً.

ويمكن أن يُجاب عن أصل الشبهة أيضاً بأنّ الغرض إذا كان عاديّاً كما أنّ النار سبب عادي للإحراق عند الأشاعرة لا يلزم منه الاستكمال، فإنّ الذات يمكن أن [تـ]ـفعل بلا سبب، فلا يكون ناقصاً.

لا يُقال: «**إنّ الأشاعرة إنّما استدلّوا على نفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض حقيقة، وليس مقصودهم نفي السببيّة العادية**». لأنّا نقول: لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي في أنّه لا بدّ أن يكون وجوده أولى وأصلح بالنسبة إلى الفاعل.

وأيضاً يتوجّه على أصل مدّعى الخصم ما مرّ من أنّهم يقولون بحجّيَّة القياس، وهي فرع أن تكون أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض، ونقل شارح الطوالع[2] عن أكثر الفقهاء أنّهم قالوا بتعليلها، وقد اعترف بذلك شارح المقاصد، حيث قال:

«الحقُّ أنّ تعليل بعض الأفعال لا[3] سيّما شرعيّة الأحكام والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضاً شاهدة بذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾،

---

(١) أي الفاعليّة التي قيل إنّ الغرض فاعل له. (المؤلّف)

(٢) الطوالع هو كتاب طوالع الأنوار في الكلام للقاضي البيضاوي، وعليه شروح، أشهرها شرح الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمان الأصفهاني، المتوفّى ٧٤٩، ويليه في الاشتهار شرح المحقّق الشريف الجرجاني، المتوفّى ٨١٦، ولعلّ المراد به هنا الأوّل كما هو المنصرف إليه عند الإطلاق. (شهاب الدين)

(٣) من المصدر. (المصطفوي)

[و]﴿مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنا عَلى بَنِي إِسْرائِيلَ﴾، الآية، [و]﴿ فَلَمَّا قَضى زَيْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾، الآية. ولهذا يكون القياس حجّة إلّا عند شرذمة [لا يُعتدُّ بهم][1]، وأمّا تعميم ذلك [بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض][2]، فمحلُّ بحث»[3] انتهى كلامه-

وفيه أنّ النصوص كما دلّت على إثبات الغرض في البعض دلّت على الكل، لأنّ الحديث القدسي: «**لولاك لما خلقت الأفلاك**»[4]، و«**يا إنسان خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي**»[5]، و«**كنتُ كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أُعرف، فخلقتُ الخلق لأُعرف**»[6]، وأمثالها[7] تدلُّ على التعميم.

وأيضاً العقل كاف في الحكم بأنّ المختار لا بدّ لفعله من غرض، والمانع كان النقص، فإذا

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من متن الطبعة المرعشيّة، وقد أثبتناهُ من المصدر. (المصطفوي)

(٢) كسابقه. (المصطفوي)

(٣) شرح المقاصد ج٤ ص٣٠٢-٣٠٣.

(٤) قال السيّد المرعشي في هذا الموضع: «أقول: وقد ورد في أخبارنا المرويّة ما يدلّ على هذا المعنى تعابير مختلفة، فليُراجع إلى ما أُلّف في سيرته صلى الله عليه وآله، سيّما أحاديث خلقته ص، وفي ذلك غنى وكفاية لمن تبصّر»، وقد سبق ذلك بإيراد قول أبي المحاسن القاوقچي الطرابلسي الحنفي من علماء العامّة في شأن هذا الحديث من كتابه الموسوم باللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع، وهذا نصّ عبارته: «حديثُ لولاك لما خلقت الأفلاك لم يرد بهذا اللفظ، بل ورد: لولاك ما خلقت الجنة، ولولاك ما خلقت النار، وعند ابن عساكر: لولاك لما خلقت الدنيا». (المصطفوي)

(٥) الجواهر السنيّة ص٢٩٢.

(٦) أورد السيّد المرعشي ﷺ أقوالاً لبعض العامّة في بطلان نسبة هذه المقولة للنبي الأعظم ﷺ، ثمّ قال: «أقول: وكذا يظهر من بعض الأصحاب، وبعد ذلك؛ فمن العجب أنّه شرح هذه الجملة بعض العلماء زعماً منه أنّه خبرٌ مرويّ وحديثٌ مأثور عنه ﷺ، وعليك بالتثبّت والتحريّ». (المصطفوي)

(٧) في دلالة الحديث الأوّل على ثبوت الغرض في جميع أفعاله تعالى نظر، اللهمّ إلّا أن يُقال: إذا ثبت أنّ الأفلاك وهي الأشراف خُلقت لغرض وجود النبي ص؛ ثبت كون الأرض وما فيها بطفيل وجوده بطريق أولى، أو يُقال: إنّ المراد السماوات مع ما فيها، أو يُقال: لا قائل بالفصل. (المؤلّف)

ارتفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحاً مؤيّداً بالنقل، والحقُّ أنّ القول بتعليل الأفعال هو الحقّ الذي ليس للشبهة إلى ساحته مجال، والصوابُ الذي لا ترتع حوله خطأ واختلال، لكنّ الأشعري قد سبق على لسانه ذلك المحال لقلّة شعوره [و]تورّطه في مخالفة أهل الاعتزال، وطمعه بذلك رفعة شأنه عند الجهّال، ثمّ وسّع أصحابه دائرة المقال بضمّ أضعافه من الأغاليط والتيتال،[1] ليُوقعوا في الأوهام، أنّ ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يُفهم ولا يُرام، إلّا بعد طيّ مراتب النقض والإبرام، والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الإيجي الشافعي[2] في رسالة ألّفها لتحقيق مسألة الكلام، حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخه الأشعري في تلك المسألة على ما ذكرناهُ سابقاً إلى تشنيعه في هذه المسألة، قال:

«اعلم أنّه رضي الله عنه قد يرعوي إلى عقيدة جديدة بمجرّد اقتباس قياس لا أساس له، مع أنّه منافٍ لصرائح القرآن وصحاح الأحاديث، مثل أنّ أفعال الله تعالى غير معلّلة بغرض، ودليله[3] كما صرّح به في كتبه أنّه يلزم تأثّر الربّ عن شعوره بخلقه، وأنت تعلم أنّه لا يشكّ ذو مرّة أنّ علمه تعالى[4] بالممكنات والغايات المترتّبة عليه صفة ذاتيّة، وفعله موقوف على

---

(١) التيتال، لفظ فارسي مولَّد يُطلق على الكلام المشتمل على الخبط والفساد الكثير الذي لا يأتي به إلّا الأحمق الذي لا شعور له، كالأشعري ومن تبعه من معاشر الأشاعرة. (المؤلّف)

(٢) قد مرّت ترجمته سابقاً [في هامش الصحيفة ٢١]، فليُراجع. (شهاب الدين)

(٣) أقول: يمكن أن يُجاب عن دليله هذا بمثل ما أُجيب به عن الاستدلال على المقدّمة القائلة ببطلان قيام الحادثان بذاته تعالى، بأنّه يلزم تأثّره تعالى من غيره، حيث أُجيب عنه في بعض حواشي التلويح في بحث المقّدمات الأربع بأنّه: «إن أراد أنّه تعالى لا يتأثّر عن غيره أصلاً فممنوع، وإن أراد أنّه لا يتأثّر عن غيره في الوجود فمسلّم، لكن لا نسلّم [وفي بعض النسخ المخطوطة: لا يخفى] أنّه يلزم هذا التأثّر على تقدير قيام الحادث بذاته تعالى، وأيضاً لو صحّ هذا الدليل، لزم أن لا يتّصف الواجب بالنسب المتجدّدة، لأنّها أيضاً توجب التأثّر والتغيّر في الذات»، انتهى، فتأمّل فيه. (المؤلّف)

(٤) حاصله أنّ علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتّبة عليها صفة له تعالى، فلو توقّف فعله تعالى عليها لا يلزم استكماله ☜

صفة ذاتيّـة، وكـم مـن الصـفات الذاتيّـة موقوفـة عـلى صـفة مثلهـا، وتعـالى جـدّ ربنـا عـن أن يحصـل لـه بواسـطة شـعوره بغايـة الشيـء شـوق وانفعـال في ذاتـه الأقدس كما في الحيوانات» انتهى كلامه-

ولا يخفى أنّه كما يدلُّ على أنّ كلام الأشعري في هذه المسألة مبنيٌّ على قياس لا أساس له؛ يدلّ على أنّ ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد، مع أنّ أهل السنّة لا يجوّزون ذلك، فتأمّل، فإنّ الفكر فيه طويل، والله الهادي للسبيل.

وأمّا ما ذكره من الجواب الذي سمّاه تحقيقيّاً، فبطلانه ظاهر، لأنّه مع منافاته لما ذكروه في بحث الحسن والقبح من أنّه ليس في الأفعال قبل ورود الأمر والنهي جهة محسّنة أو مقبّحة يصير منشئاً للأمر والنهي، مردودٌ بأنّ الفاعل إذا فعل فعلاً من غير ملاحظة فائدة ومدخليّتها فيه يعدُّ ذلك الفعل عبثاً، أو في حكم العبث في القبح، وإن اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الأمر، لأنّ مجرّد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك، ضرورة أنّ ما لا يكون ملحوظاً للفاعل عند إيقاع الفعل ولا مؤثّراً في إقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتّصف بالإنصاف.

عن الغير، بل اللازم توقّف فاعليّته على بعض الصفات، ولا محذور فيه، لأنّ صفات الذات بعضها متوقّفة على بعض كالقدرة على العلم والحياة، فلا يلزم من توقّف فاعليته التي هي صفة إضافيّة على العلم محذور. (المؤلّف)

[٥٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى[١] يفعل لغرض وحكمة ـ ٢]

«ومنها أنّه يلزم أن لا يكون الله تعالى محسناً إلى العباد، ولا منعماً عليهم، ولا راحماً[٢]، ولا كريماً في حقّ عباده، ولا جواداً، وكلّ هذا ينافي[٣] نصوص الكتاب العزيز، والمتواتر من الأخبار النبويّة، وإجماع الخلق كلّهم من المسلمين وغيرهم، فإنّهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة، لا على سبيل المجاز.

وبيان لزوم ذلك أنّ الإحسان إنّما يصدق لو فعل المحسن نفعاً لغرض الإحسان إلى المنتفع، فإنّه لو فعله لا لذلك لم يكن محسناً، ولهذا لا يُوصف مُطعم الدابّة لتسمن حتّى يذبحها بالإحسان في حقّها ولا بالإنعام عليها، ولا بالرحمة، لأنّ التعطّف والشفقة إنّما يثبت مع قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفعه، لا لغرض آخر يرجع إليه، وإنّما يكون كريماً وجواداً لو نفع الغير للإحسان[٤] وبقصده، ولو صدر منه النفع لا لغرض، لم يكن كريماً ولا جواداً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. فلينظر العاقل المنصف من نفسه، هل يجوز أن ينسب ربّه جلّ وعزّ[٥] إلى العبث في أفعاله، وأنّه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم؟! نعوذ بالله من مزالّ الأقدام والانقياد إلى مثل هذه الأوهام»[٦]، انتهى.

(١) في المطبوع من النهج: أنّه تعالى. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: «ولا راضياً لهم» محلّ «ولا راحماً». (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: «هذه تنافي» محلّ «هذا ينافي». (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: «لنفع الغير للإحسان» محلّ «لو نفع الغير للإحسان». (المصطفوي)

(٥) ي المطبوع من النهج: «جلّ وعزّ» محلّ «عزّ وجلّ». (المصطفوي)

(٦) نهج الحق ص٨٩-٩٠.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جوابه منع الملازمة، لأنّ خلوّ الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم، فإنّ معنى الغرض ما يكون باعثاً للفاعل على الفعل، ويمكن صدور الإحسان والرحم والإنعام من الفاعل من غير باعث له، بل للإفاضة الذاتيّة التي تلزم ذات الفاعل. نعم، لو كان خالياً من المصلحة والغاية لكان ذلك الفعل عبثاً، وقد بيّنّا أنّ أفعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح، فلا تكون أفعاله عبثاً، وأمّا قوله: «إنّ التعطف والشفقة إنّما يثبت مع قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفعه»، فإن أراد بالقصد الغرض والعلّة الغائيّة؛ [فـ]ـممنوع، وإن أراد الاختيار وإرادة إيصال الإحسان إلى المحسن إليه بالتعيين، فذلك في حقّه تعالى ثابت، وهذا لا يتوقّف على وجود الغرض والعلّة الغائيّة»، انتهى.

أقول:

ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدّمة أثبتها المصنّف بقوله: «**فإنه لو فعله لا كذلك لم يكن محسناً.. إلخ**»، وقد أشرنا إليه أيضاً في دفع ما سبق من جوابه الذي سمّاه تحقيقيّاً، وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده الآتي من المنع، على أنّ ما سلمه في هذا الترديد من أن يُراد من قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفعه إرادة إيصال الإحسان إلى المحسن إليه، فهو عين القول بالغرض في المعنى، لأنّ إرادة إيصال الإحسان إلى المحسن إليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليّتها فيه، وهو معنى الغرض والعلّة الغائيّة كما لا يخفى.

[٦٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى[١] يفعل لغرض وحكمة ـ ٣]

«ومنها أنّه يلزم أن [تـ]ـكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالأشياء، غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى، بل وضعها وخلقها عبثاً، فلا يكون خلق العين للإبصار، ولا خلق الأذن للسماع، ولا اللسان للنطق، ولا اليد للبطش، ولا الرجل للمشي، وكذا جميع الأعضاء التي في الإنسان وغيره من الحيوانات، ولا خلق الحرارة في النار للإحراق، ولا الماء للتبريد، ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للإضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب، وكلُّ هذا مبطل للأغراض والحكم والمصالح، ويبطل علم الطبّ بالكلّيّة، وأنّه لم يخلق الأدوية للإصلاح، ويبطل علم الهيئة وغيرها، ويلزم العبث في ذلك كلّه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً».[٢]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: إذا قلنا أنّ أفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تُحصى هي راجعة إلى مخلوقاته تعالى لا يلزم أن تكون منافع الأشياء غير مقصودة لله تعالى، بل هو الحكيم خلق الأشياء ورتّب عليها[٣] المصالح، وقيل: خلق الأشياء قدّرها ودّبرها، ولكن ليست أفعاله محتاجة إلى علّة غائيّة كأفعالنا الاختياريّة، فإنّا لو فقدنا العلّة الغائيّة لم نقدر على الفعل الاختياري، وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج، بل الآثار والمصالح تترتّب على أفعاله من غير نقص الاحتياج إلى العلّة الغائيّة الباعثة للفاعل، ولولاها لم يُتصوّر الفعل الاختياري من الفاعل؛ هذا هو المطلوب من كلام الأشاعرة، لا نفي منافع الأشياء وأنّها لم تكن معلومة لله تعالى وقت خلق الأشياء. مثلاً، اقتضت حكمة خلق العالم أن يخلق الشمس مضيئة، وفي إضاءتها منافع للعباد، فالله تعالى قبل أن

---

(١) في المطبوع من النهج: أنّه تعالى. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص٩٠-٩١.

(٣) في إحدى النسخ المخطوطة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: عليه. (المصطفوي)

يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتّبة عليها فخلقها، وترتّبت المنافع عليها من غير احتياج إلى حالة باعثة إلى هذا الخلق، فلا يلزم أن لا تكون المنافع مقصودة، بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتّبة عليها، لا بمعنى الغرض الموجب لإثبات النقص له»، انتهى.

أقول:

إنّ قوله أوّلاً: «**لا يلزم أن تكون منافع الأشياء غير مقصودة لله تعالى**»، كقوله ثانياً: «**بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة.. إلخ**» كلامٌ مجمل؛ إن أراد به أنّها مقصودة لله تعالى ملحوظة له عند الإتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مرّ بيانه، وإن أراد أنّها ملحوظة قبل ذلك غير ملحوظة عند الإتيان بالفعل فهو عبث، أو في حكم العبث كما مرّ أيضاً.

وأمّا ما ذكره من أنّا «**لو فقدنا العلّة الغائيّة، لم نقدر على الفعل الاختياري، وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج.. إلخ**»، فيتوجّه عليه ما ذكرناهُ آنفاً من أنّا لا نسلّم أنّ الاحتياج في الفاعليّة إلى الغير مطلقاً موجب للنقصان، فإنّه تعالى محتاج في صفاته الفعليّة إلى مخلوقاته اتّفاقاً، على أنّا قد ذكرنا هناك ما يدفع ذلك بوجه آخر، وهو ما حاصله أنّه إنّما يلزم استكماله تعالى عن علمه، واحتياجه إليه وهو جائز عند الأشاعرة، فتذكّر.

[٦١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى[1] يفعل لغرض وحكمة ـ ٤]

«ومنها أنّه [يـ]ـلزم[2] منه الطامّة العظمى والداهية الكبرى عليهم، وهو إبطال النبوّات بأسرها، وعدم الجزم بصدق أحد منهم، بل يحصل الجزم بكذبهم أجمع، لأنّ النبوّة إنّما تتمُّ بمقدّمتين؛ إحداهما أنّ الله تعالى خلق المعجزة على يد مدّعي النبوّة لأجل التصديق، والثانية أنّ كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق.

ومع عدم القول بإحديها[3]، لا يتمُّ دليل النبوّة، فإنّه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم تدل على صدق المرعي، إذ لا فرق بين النبي وغيره، فإنّ خلق المعجزة لو لم يكن لأجل التصديق لكان لكلّ أحدٍ أن يدّعي النبوّة، ويقول: إنّ الله تعالى صدّقني، لأنّه خلق هذه المعجزة، وتكون نسبة النبي وغيره إلى هذه المعجزة على السواء، ولأنّه لو خلقها لا لأجل[4] التصديق، لزم الإغراء بالجهل، لأنّه دالٌّ عليه، فإنّ في الشاهد لو ادّعى شخص أنّه رسول السلطان، وقال للسلطان: «إن كنت صادقاً في دعوى رسالتك فخالف عادتك، واخلع خاتمك»، ففعل السلطان ذلك، ثمّ تكرر هذا القول ممّن يدّعي[5] رسالة السلطان، وتكرّر من السلطان هذا الفعل عُقيب الدعوى، فإنّ الحاضرين بأجمعهم يجزمون بأنّه رسول ذلك السلطان. كذا ههنا إذا ادّعى النبيّ الرسالة، وقال: «إنّ الله تعالى يصدّقني بأن يفعل فعلاً لا يقدر الناس عليه» مقارناً لدعواه، وتكرّر هذا الفعل من الله تعالى عُقيب تكرّر الدعوى، فإنّ كلّ عاقل يجزم بصدقه، فلو لم يخلقه لأجل التصديق لكان الله تعالى مغرياً

---

(١) في المطبوع من النهج: أنّه تعالى. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «تلزم» بالتاء. (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: بأحدهما. (المصطفوي)

(٤) هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) في المطبوع من النهج: «من مدّعي» محلّ «ممّن يدّعي». (المصطفوي)

بالجهل، وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى، وكان مدّعي النبوّة كاذباً، حيث قال: «إنّ الله تعالى خلق المعجزة على يدي لأجل تصديقي»، فإذا استحال عندهم أن يفعل لغرض، كيف يجوز للنبيّ[1] هذه الدعوى؟

والمقدّمة الثانية، وهي أنّ كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق ممنوعة عندهم أيضاً، لأنّه يخلق الإضلال والشرور وأنواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم، فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب؟ فتبطل المقدّمة الثانية أيضاً.

هذا نصّ مذهبهم وصريح معتقدهم، نعوذ بالله من عقيدة أدّت إلى إبطال النبوّات وتكذيب الرسل، والتسوية بينهم وبين مُسيلمة، حيث كذب في ادّعاء الرسالة، فلينظر العاقل المنصف ويخف[2] ربّه ويخشى من أليم[3] عقابه، ويعرض على عقله؛ هل بلغ كفر الكافر إلى هذه المقالات الرديّة والاعتقادات الفاسدة؟ وهل هؤلاء أعذر في مقالتهم أم اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوّة الأنبياء المتقدّمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث أنكروا نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله؟ وهؤلاء قد لزمهم إنكارا جميع الأنبياء عليهم السلام، فهم شرّ من أولئك، ولهذا قال الصادق عليه السلام حيث عدّهم وذكر اليهود والنصارى: «إنّهم شر الثلاثة»[4]، ولا يعذر المقلّد نفسه، فإنّ فساد هذا القول معلومٌ لكلِّ أحد، وهم معترفون بفساده أيضاً»،[5] انتهى.

---

(١) في المطبوع من النهج بعد هذه الكلمة: عليه السلام. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: يخاف. (المصطفوي)

(٣) في إحدى النسخ المخطوطة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: ألم. (المصطفوي)

(٤) وفي الحدائق [ج٥ ص١٨٨]: «ما رواه الصدوق في العلل في الموثّق عن عبد الله ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام في حديثٍ قال فيه بعد أن ذكر اليهودي والنصراني والمجوسي قال: والناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم. إنّ الله لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»، ورواه شيخنا العلّامة الحرّ العاملي في الوسائل [ج١ ص٢٢٠] عن كتاب العلل أيضاً. (شهاب الدين)

(٥) نهج الحق ص٩١-٩٣.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: حاصل ما ينقعه[1] في هذا الاستدلال من هذا الكلام أنّ الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الأنبياء، لم يثبت النبوّة، فعُلم أنّ بعض أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض، والجوابُ أنّه إن أراد بهذا الغرض العلّة الغائيّة الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري، فهو ممنوع، وإن أراد أنّ الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد والاختيار، وغايته وفائدته تصديق النبي صلى الله عليه وسلم من غير أن يكون تصديق النبي صلى الله عليه وسلم باعثاً له على إفاضة المعجزة، فهذا مسلّم، ويحصل من تصديق الأنبياء من غير إثبات الغرض، وهذا مذهب الأشاعرة كما قدّمنا.

ثمّ إنّ هذا الرجل يفتري عليهم المدّعيات المخترعة من عند نفسه من غير تفهّم لكلامهم وتأمّل في غرضهم، فإنّهم يعنون بنفي الغرض نقص الاحتياج من الله تعالى، ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الإلهيين، فإن كان هذا المدّعى صادقاً، فكيف يكفّرهم ويرجّح عليهم اليهود والنصارى؟ وإن كان باطلاً، فيكون غلطاً منهم في عقيدة بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الأغراض والنقص والاحتياج، فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم؟ ومع ذلك افترى[2] على الصادق عليه السلام كذباً في حقّهم، و إن كان قد قال الصادق هذا الكلام، فيجب حمله على طائفة أخرى غير الأشاعرة، كيف والشيخ الأشعري الذي هو مؤسّس هذه المقالة تولّد بعد سنين كثيرة من أزمان الصادق عليه السلام، والأشاعرة كانوا بعده، فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة؟ فعُلم أنّ الرجل مفتر كودن كذاب مثل كوادن حلة وبغداد لا أفلح من رجل سوء»، انتهى.

أقول:

قد مرّ ردُّ ما نهق به الناصب الحمار المهذار من الترديد بشقّيه وبيان كذب ما ادّعاه

---

(١) النقيع: صوت الغراب. (شهاب الدين)

(٢) انظر إلى تعنّت هذا الرجل ولجاجه كيف ينسب مولانا العلّامة إلى الافتراء؟ مع أنّك اطّلعت في التعليقة السابقة على كون الخبر مرويّاً ومأثوراً عن صادق أهل البيت عليهم السلام، روته الفطاحل من العلماء وحفظة الحديث، وأزمنتهم متقدّمة على زمان العلامة بمئات سنين كما لا يخفى. (شهاب الدين)

من موافقة الحكماء مع الأشاعرة في هذه المسألة.

وأمّا قوله: «**وإن كان هذا المدّعى باطلاً، فيكون غلطاً منهم في عقيدة.. إلخ**»، ففيه أنّهم أصرّوا على تلك العقيدة الباطلة، ولم يتأمّلوا في حجج أهل الحق عناداً واستكباراً، ولم يلتفتوا إلى نصحهم إيّاهم وإيضاحهم ذلك لهم بأوضح بيان أنّ النقص والاحتياج الذي توهّموه غير لازم كما مرّ، وهذا دليل التعنّت والجرأة على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله، فإذا أصرّوا فيما يؤدّي إلى إنكار جميع الأنبياء صحّ صدق أنّهم أشر من اليهود والنصارى.

ثمّ ما توهّمه من منافاة تأخّر الشيخ الأشعري عن زمان مولانا الصادق عليه السلام لصدق الحديث الذي رواه المصنّف عنه عليه السلام مدفوعٌ بأنّه لا يلزم من وصف شخص أحداً أو جماعة بوصف كلّي أن يكون ذلك الواحد المبهم الموصوف به أو جميع الجماعات الموصوفة به موجودة عند الوصف، وذلك ظاهر، وإلّا لزم أن يكون الموصوف بالإيمان في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ونحوه الموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين، وبطلانه ظاهر، وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول المصنّف حيث عدّهم الناصبة المجبّرة، وهذا الوصف صادق على الأشعري وأتباعه المجبّرة المتستّرين بالكسب الذي لا محصّل له كما مرّ وسيجيء، وإن وُجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السلام، وكذا الحال في الحديث المشهور من أنّ «**القدريّة مجوس هذه الأمة**»، فإنّ المعتزلة يقولون: «**المراد بالقدريّة الأشاعرة**»، والأشاعرة يقولون: «**المراد بها المعتزلة**»، مع أنّ مبدأ ظهور كلّ من هاتين الفرقتين متأخّر عن زمان النبي صلى الله عليه وآله بأكثر من مائة سنة، ولا يخفى أنّ قصور شعور الناصب عن إدراك هذا المعنى المعلوم المعهود من أعدل الشهود على أنّه أجهل وأبلد من كوادن اليهود.

[٦٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى[١] يفعل لغرض وحكمة ـ ٥]

«ومنها أنّه يلزم مخالفة الكتاب العزيز، لأنّ الله تعالى قد نصّ نصّاً صريحاً في عدّة مواضع من القرآن أنّه يفعل لغرض وغاية، لا عبثاً ولعباً. قال الله[٢] تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾، وقال الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾، وهذا الكلام نصٌّ صريح في الغرض والغاية[٣]، وقال الله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾، وقال الله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾، وقال الله تعالى: ﴿وَنَبْلُو أَخْبَارَكُمْ﴾.

والآيات الدالّة على الغرض والغاية في أفعال الله تعالى أكثر من أن تُحصى، فليتقّ الله المقلّد في نفسه ويخش عقاب ربه وينظر فيمن يقلّده، هل يستحقُّ التقليد أم لا؟ ولينظر إلى ما قال، ولا ينظر إلى من قال، وليستعدّ لجواب ربّ العالمين، حيث قال: ﴿أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير﴾، فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير، وهاتيك الأدلة العقليّة[٤] المستندة إلى العقل الذي جعله الله تعالى حجّة على بريّته، وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿فبشر عبادي الذين يستمعون القول، فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾، ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم: ﴿قالوا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت

---

(١) في المطبوع من النهج: أنّه تعالى. (المصطفوي)

(٢) لفظ الجلالة ليس موجوداً في المطبوع من النهج في هذا الموضع وكذا فيما يأتي من الآيات. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: «في التعليل بالغرض والغاية» محل «في الغرض والغاية». (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: العدليّة. (المصطفوي)

أقدامنا ليكونا من الأسفلين﴾، ولا يُعذر بقصر العمر، فهو به[١] طويل على الفكر[٢] لوضوح الأدلّة وظهورها، ولا بعدم المرشدين، فالرسل متواترة، والأئمّة متتابعة، والعلماء متظافرة»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد ذكرنا فيما سبق أنّ ما ورد من الظواهر الدالّة على تعليل أفعاله تعالى، فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلّة، فقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾، فالمراد منه أنّ غاية خلق الجن والإنس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة، لا أنّ العبادة كانت باعثاً لنا على الفعل كما في أرباب الإرادة الناقصة الحادثة، وكذا غيره من نصوص الآيات، فإنّها محمولة على الغاية والحكمة، لا على الغرض»، انتهى.

أقول:

قد بيّنّا فيما سبق أنّ ما توهّموه من استلزام إثبات الغرض للنقص مردود لا يصلح باعثاً لتأويل النصوص، فالصواب إبقاؤها على ظواهرها.

---

(١) هذه الكلمة غير موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) أي العمر وإن قصر فهو طويل عند الفكر، لأنّه لا يقتضي زمانا طويلاً لتحقيق الحق لوضوح الأدلّة. (المؤلّف)

(٣) نهج الحق ص٩٣-٩٤.

[٦٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ الله تعالى[1] يفعل لغرض وحكمة ـ ۶]

«ومنها أنّه يلزم تجويز تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى – كالنبي صلى الله عليه وآله – بأعظم أنواع العذاب، وإثابة أعظم العاصين له – كإبليس وفرعون – بأعظم مراتب الثواب، لأنّه إذا كان يفعل لا لغرض وغاية، ولا لكون الفعل حسناً[2]، ولا يترك الفعل لكونه قبيحاً، بل مجاناً لغير غرض؛ لم يكن تفاوت بين سيّد المرسلين وبين إبليس في الثواب والعقاب، فإنّه لا يثيب المطيع لطاعته، ولا يعاقب العاصي لعصيانه، فهذان الوصفان إذا تجرّدا عند الاعتبار في الإثابة والانتقام لم يكن لأحدهما أولويّة الثواب ولا العقاب دون الآخر، فهل يجوز لعاقل يخاف الله تعالى وعقابه أن يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة؟ مع أنّ الواحد منّا لو نسب غيره إلى أنّه يسيء إلى من أحسن إليه ويحسن إلى من أساء إليه قابله بالشتم والسب ولم يرض ذلك منه، فكيف يليق أن ينسب ربّه إلى شيء يكرهه أدون الناس لنفسه؟».[3]

قال الناصب خفضه الله:

«هذا الوجه بطلانه أظهر من أن يُحتاج إلى بيان، لأنّ أحداً لم يقل بأنّ الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الأشياء والحكم والمصالح فيها، فإنّهم يقولون في إثبات صفة العلم أنّ أفعاله متقنة، وكلّ من كانـ[ـت] أفعاله متقنة، فلا بدّ أن يلاحظ الغاية والحكمة، فملاحظة الغاية والحكمة في الأفعال لا بدّ من إثباته بالنسبة إليه تعالى، وإذا كان كذلك، كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع

---

(١) في المطبوع من النهج: أنّه تعالى. (المصطفوي)

(٢) فيه إشارة إلى أنّ ما قالوه في هذه المقام من أنّ أفعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس ملحوظاً له ذلك على وجه العلّيّة والغرضيّة ينافي ما قالوا في بحث الحسن والقبح من أنّه لا حسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع، [فـ]ـتأمّل. (المؤلّف)

(٣) نهج الحق ص٩٤.

والعبد العاصي؟

وعندي أنّ الفريقين من الأشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الإماميّة لم يحرّروا هذا النزاع، ولم يبيّنوا محله، فإنّ جلّ أدلّة المعتزلة دلّت على أنّهم فهموا من كلام الأشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة، وأنّهم يقولون أنّ أفعاله اتّفاقيات كأفعال من لم يلاحظ الغايات، واعتراضاتهم واردة على هذا، فنقول: الأفعال الصادرة من الإنسان مثلاً مبدئها دواعي مختلفة، ولا بدّ لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على بعض، والمرجّح هو الإرادة الحادثة، فذلك الداعي الذي بعد الفاعل على الفعل مقدّم على وجود الفعل، ولولاهُ لم يكن للفاعل المختار أن يفعل ذلك الفعل، فهذا الفعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه إلى ذلك الباعث وهو العلّة الغائيّة والغرض؛ هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم، فإن عُرض هذا على المعتزلي فاعترف بأنّه تعالى في أفعال صاحب هذا الغرض لزمه إثبات الاحتياج لله تعالى في أفعاله، وهو لا يقول بهذا قطّ، لأنّه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج، فكيف يجوّز الغرض المؤدّي إلى الاحتياج؟ فلا شكّ أنه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج إلى هذا من الله تعالى، فبقي أنّ مراده من إثبات الغرض دفع العبث من أفعاله تعالى، فهو يقول أنّ الله تعالى مثلاً خلق الخلق للمعرفة، يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظتها حكمة الله تعالى ودارت عليها هي المعرفة، لا أنّه يفعل الأفعال لا لغرض ومقصود كالعابث واللاعب، فهذا عين ما يقوله الأشاعرة من إثبات الغاية والمصلحة، فعُلم أنّ النزاع نشأ من عدم تحرير المدّعى»، انتهى.

أقول:

من العجب أنّه يحكم بأنّ بطلان ما ذكره المصنّف أظهر من أن يخفى، ثمّ يحكم آخراً بأنّه صالح للصلح بوجه!

وأمّا ما ذكره بقوله: «**لأنّ أحداً لم يقل بأنّ الفاعل المختار لم يلاحظ غايات الأشياء.. إلخ**»، فإنّما يدلّ على عدم القول بأنّ الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته، بمعنى أنّه يتصوّر تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء، لا أنّه يجعل تلك الغاية والمصلحة منشئاً وعلّة لصدور ذلك الشيء عنه، والمعتزلة يوجبون ملاحظة

الفاعل لغاية الشيء، بمعنى قصده كون تلك الغاية منشئاً وعلّة لصدور ذلك الشيء عنه، وأين هذا من ذاك؟ ومن البيّن أنّ مجرّد تصوّر الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون أن يُجعل منشئاً لصدور الفعل، لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي، لجواز أن يُتصوّر ذلك، ولا يجعله علّة ومنشئاً لصدور الفعل، فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته الغاية الكائنة فيه.

وأمّا ما ذكره من الصلح، فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحاً من غير تراضي الخصمين.

[٦٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[في أنّ الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي ـ ١]

«المطلب الخامس، في أنّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي.

هذا مذهب الإماميّة. قالوا: إنّ الله تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أو لا، ولم يرد المعاصي سواء وقعت أو لا، ولم يكره الطاعات سواء وقعت أو لا.

وخالفت الأشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك، فذهبوا إلى أنّ الله تعالى يريد كلّ ما وقع في الوجود، سواء كان طاعة أو لا، وسواء أمر به أو لا، وكره كلّ ما لم يقع، سواء كان طاعة أو لا، وسواء أمر به أو نهى عنه، فجعلوا كلّ المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وأنواع الشرور مرادة الله تعالى، وأنّه تعالى راضٍ بها، وبعضهم قال أنّه محبٌّ لها. وكلّ الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مريد لها، وأنّه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عمّا لا يكره، وأنّ الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى، وترك ما كرهه الله[١] تعالى من الإيمان والطاعة منه.

وهذا القول تلزم منه محالات:

منها نسبة القبيح إلى الله تعالى، لأنّ إرادة القبيح قبيحة[٢]، وكراهة الحسن قبيحة، وقد بيّنّا أنّه تعالى منزّه عن فعل القبائح كلّها»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد سبق أنّ مذهب الأشاعرة أنّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات، غير مريد لما لا يكون، فكلُّ كائنٍ مُراد له، وما ليس بكائن ليس بمراد، واتّفقوا على جواز إسناد الكلّ إليه تعالى جملة، واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه. ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الإماميّة أنّه تعالى

---

(١) في المطبوع من النهج: «قبيح» بالتذكير محلّ «قبيحة». (المصطفوي)

(٢) لفظ الجلالة ليس موجوداً في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٩٤-٩٥.

مريد لجميع أفعاله، وأمّا أفعال العباد، فهو مريد للمأمور به منها، كاره للمعاصي والكفر، ودليل الأشاعرة أنّه خالق للأشياء كلّها، وخالق الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة.

وأمّا ما استدلّ به هذا الرجل في عدم جواز إرادة الله تعالى للشرك والمعاصي فهو من استدلالات المعتزلة، والجوابُ أنّ الشرك مراد لله تعالى بمعنى أنّه أمرٌ قدّره الله تعالى في الأزل للكافر، لا أنّه رضي به وأمر المشرك به، وهذا من باب التباس الرضا بالإرادة.

وأمّا كون الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى، فإن أراد بالكراهة عدم تعلق الإرادة به، فصحيح، لأنّه لو أراد لوُجد، وإن أراد عدم الرضا به، فهو باطل، لأنّه لم يحصل في الوجود حتّى يتعلّق به الرضا أو عدمه.

وأمّا أنّه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عمّا يكره، فإنّه تعالى أمر الكفار بالإسلام، ولم يرد إسلامهم، بمعنى عدم تقدير إسلامهم، وهذا لا يعدُّ من السفه، ولا محذور فيه، وإنّما يكون سفهاً لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به، ولكنّ هذا الانحصار ممنوع، لأنّه ربّما كان لإتمام الحجّة عليهم، فلا يعدّ سفهاً.

وأمّا ما ذكره من لزوم نسبة القبيح إلى الله تعالى لأنّ إرادة القبيح قبيحة، فجوابه أنّ الإرادة بمعنى التقدير، وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار، إذ لا قبيح بالنسبة إليه، على أنّ هذا مبنيٌّ على القبح العقلي، وهو ممنوع عندنا، ومع هذا، فإنّه مشترك الإلزام، لأنّ خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحاً، والله تعالى خلقه بالاتّفاق منّا ومنكم»، انتهى.

أقول:

لا يخفى أنّ صغرى ما ذكره من دليل الأشاعرة ممنوعة، وإنّما الله سبحانه خالق ما يكون خيره غالباً على شرّه، والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه.

وأمّا ما ذكره من الجواب، فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الإرادة بمعنى التقدير، وقد سبق أنّه يمكن كونه قد تبع في ذلك للنعمانيّة[1] من طوائف

(١) عدّة انتسبوا إلى محمّد بن علي بن النعمان أبي جعفر الأحول المشتهر بمؤمن الطاق البجلي الكوفي، أورده شيخ الطائفة ☜

الشيعة، وكونه متوهّماً لاصطلاح أصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد، فتذكّر.

وأيضاً، إن أراد بالتقدير الخلق فهو أوّل البحث والنزاع، لأنّا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى، وإن أراد التبيين والإعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر، فهو خارج عن محلّ النزاع كما عرفت في بحث القضاء والقدر، وقد سبق أيضاً أنّ الفرق بين الإرادة والرضا غير مرضيّ.

وأمّا ما ذكره بقوله: «**وأمّا كون الطاعات التي لم تصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى**»، فيظهر من تعقيبه إيّاه بالترديد الآتي أنّه في زعمه شيءٌ ذكره المصنّف، وهو افتراءٌ بلا امتراء، لأنّ المصنف لم يذكر أنّ الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى، بل قال أنّه تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أو لا، وأين هذا من ذاك؟ مع أنّ ذلك الترديد مردودٌ بأنّه يُفهم من شقّه الثاني أنّ تعلّق الرضا بالفعل فرع وجوده، وهو ظاهر البطلان، لأنّ من خطب امرأة فأجابته، يُقال أنّها رضيت بتزويجه إيّاها، مع أنّه لم يحصل التزويج بعد.

المحقّق أبو جعفر الطوسي في الفهرست [ص ١٣١]، وقال في حقّه ما حاصله: «كان حسن الاعتقاد والهدى، حاذقاً في صناعة الكلام، سريع الحاضر والجواب، وله مع أبي حنيفة مناظرات؛ منها لمّا مات الصادق عليه السلام، قال أبو حنيفة له: قد مات إمامك، قال: لكنّ إمامك لا يموت إلى يوم القيامة - يعني إبليس -. وهو من أصحاب الصادق عليه السلام، وقد لقي زيد بن زين العابدين وناظره على إمامة أبي عبد الله عليه السلام، ولقي زين العابدين وكان شاعراً، وله كتب منها كتاب الإمامة وكتاب المعرفة وغيرهما». وذكره في لسان الميزان [ج ٥ ص ٣٠٠] وفي فهرست ابن النديم [ص ٨].

أقول: ومن تآليفه كتاب الردّ على المعتزلة في إمامة المفضول، وكتاب الجمل في أمر طلحة والزبير، وكتاب إثبات الوصيّة، وكتاب افعل لم فعلت، وكتاب افعل لا تفعل، قال فيه أنّ كبار الفرق أربعة؛ القدريّة، والخوارج، والعامّة، والشيعة، وعيّن الشيعة بالنجاة في الآخرة من هذه الفرق كما نقله الشهرستاني في الملل [ج١ ص٣١٤]، ثمّ لا يذهب عليك أنّ النعمانيّة نسبوا إلى المترجم مقالات منكرة هو بريءٌ منها كما يُفصح عن ذلك كلمات الفطاحل من أرباب كتب التراجم من الفريقين، وكفى في ذلك نصُّ أصحابنا كشيخ الطائفة قدس سره وغيره على جلالته. (شهاب الدين)

وأمّا ما ذكره بقوله: «**فجوابه أن الإرادة بمعنى التقدير، وتقدير خلق القبيح في نظام العالم.. إلخ**»، فوهنهُ ظاهر.

أمّا أوّلاً، فلما مرّ مراراً من أنّ الإرادة لم تجئ بمعنى التقدير لغة وعرفاً.

وأمّا ثانياً، فلأنّه إن أراد بقوله «**في نظام العالم**» مجرّد جعله ظرفاً لخلق القبيح أي خلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم، فهذا لغو من القول كما لا يخفى، وإن أراد به الإشعار إلى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة به، فهو مخالف لمذهب الأشعري النافي لتعليل الأفعال، ولقاعدة الأصلح بنظام الكل كما ذهب إليه الحكماء والإماميّة.

وأمّا ثالثاً، فلأنّه لو تمّ ما ذكره آخراً بقوله «**إذ لا قبيح بالنسبة إليه تعالى**» لتمّ المدّعى، ولُغيت[1] المقدّمات السابقة، ولا يظهر وجه لتعليل تلك المقدّمات بالعلّة المذكورة كما لا يخفى.

وبالجملة ظهر أنّ في كلام الناصب خلط وخبط، وأنّه لا معنى للإرادة عند الأشاعرة إلّا ما مرّ من الصفة المخصّصة، وحينئذ نقول: إنّ إرادة القبيح قبيحة، لأنّ الله تعالى أوعد الكفار والشياطين بإرادة القبيح، كما أوعدهم بفعله في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾، الآية، مع أنّ العقلاء يذمّون من نهى شخصاً عن شيء وأتى بمثله لقولهم:

لا تنه عن خلقٍ وتأتي مثله　　　عارٌ عليك إذا فعلت عظيمُ

(١) المُثبت في الطبعة المرعشيّة: «الغي»، ولكنّ المُثبت هنا من إحدى النسخ الخطيّة المُعتمد عليها في تلك الطبعة. (المصطفوي)

[٦٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[في أنّ الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي ـ ٢]

«منها كون العاصي مطيعاً بعصيانه، حيث أوجد مراد الله تعالى، وفعل وفق مراده».[1]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جوابه أنّ المطيع من أطاع الأمر، والأمر غير الإرادة، فالمريد هو المقدّر للأشياء ومرجّح وجوداتها، فإذا وقع الخلق على وفق إرادته، فلا يُقال أنّ الخلق أطاعوه. نعم، إذا أمرهم بشيء فأطاعوه يكونون مطيعين»، انتهى.

أقول:

قد مرّ بيان أنّ الأمر مستلزم للإرادة، وأنّ كون الإرادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدّر من اختراعات الناصب وتقديراته وتمويهاته، ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى.

---

(١) نهج الحق ص٩٥.

[٦٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[في أنّ الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي ـ ٣]

«ومنها كونه تعالى يأمر بما يكرهه[1]، لأنّه أمر الكافر بالإيمان وكرهه منه من[2] حيث لم يُوجد، وينهى عمّا يريده لأنّه نهاهُ عن الكفر وأراده منه، وكلّ من فعل ذلك من أشخاص البشر نسبه كلُّ عاقل إلى السفه والحمق، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فكيف يجوز للعاقل أن ينسب إلى ربّه تعالى ما يتبرّأ هو منه ويتنزّه عنه؟»،[3] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد سبق المنع من أنّ الأمر بخلاف ما يريده بعد سفهاً، وإنّما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به، وليس كذلك، لأنّ الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا؟ قد يأمره ولا يريد منه الفعل.

أمّا أنّ الصادر منه أمراً حقيقة، فلأنّه إذا أتى العبد بالفعل يُقال: امتثل أمر سيده.

وأمّا أنّه لا يريد الفعل منه، فلأنّه لا يحصل مقصوده، وهو الامتحان؛ أطاع أو عصى، فلا سفه في الأمر بما لا يريده الآمر».

أقول:

قد سبق أنّ ذلك المنع مكابرة، وما استند به على كون الأمر في تلك الصورة أمر حقيقة بأنّه إذا أتى العبد بالفعل يُقال: «**امتثل أمر سيده**» مدفوعٌ بأنّ ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الأمر، بل لا بدّ أن يكون ذلك المأمور به مراداً، ولو كفى صورة الأمر

---

(١) في المطبوع من النهج: «يكره» محلّ «يكرهه». (المصطفوي)

(٢) كلمة «من» ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٩٥.

وصدق الامتثال في ذلك، لزم أن يكون الخبر المراد به الأمر اتّفاقاً كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ الآية، خبراً حقيقة، لأنّه إذا سمعه المخاطب يحكم بأنّه كلام خبري مشتمل على النسبة التامّة، وبطلانه ظاهر.

[٦٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[في أنّ الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي ـ ٤]

«ومنها مخالفة النصوص القرآنيّة الشاهدة بأنّه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾، و﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾، و﴿إِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾، و﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾، إلى غير ذلك من الآيات، فترى لأيّ غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دلّ العقل عليه؟»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد يُستعمل لفظ الإرادة ويراد به الرضا والاستحسان ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا، فقوله تعالى: ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾، أريد من الإرادة الرضا، فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدّسة، وهذا عين المذهب، وأما الإرادة بمعنى التقدير والترجيح أو مبدأ الترجيح فلا تقابله الكراهة، وهو معنى آخر وسائر النصوص محمولة على الإرادة بمعنى الرضا»، انتهى.

أقول:

قد مرّ أنّ الإرادة تتضمّن الرضا، ولا تتحقّق بدونه، وأمّا كون الإرادة بمعنى التقدير، فقد مرّ أنّه من مصطلحات الناصب، ولا يجديه إلّا العذاب الواصب، وعطف الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطافي والراسب.

---

(١) نهج الحق ص٩٥-٩٦.

[٦٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[في أنّ الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي ـ ٥]

«ومنها مخالفة المحسوس، وهو[١] إسناد أفعال العباد إلى تحقّق الدواعي وانتفاء الصوارف، لأنّ الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة، ولأنّ[٢] الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف، فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي إليها، وانتفاء الصارف عنها، وفي القبيح[٣] ثبوت الصارف، وانتفاء الداعي، لأنّه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى، ولا داعي الحكمة لمنافاتها إيّاه[٤]، ولا داعي الجهل لإحاطة علمه به، فحينئذٍ يتحقّق ثبوت الداعي إلى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي، فثبت إرادته للأوّل وكراهته للثاني»،[٥] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: إسناد أفعال العباد إلى تحقّق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق إرادة الله تعالى لأفعالهم وخلقه لها، لأنّ الإسناد بواسطة الكسب والمباشرة، فلا يكون مخالفة للمحسوس.

وأمّا ما ذكره من الدليل، فهو مبنيٌّ على إثبات الحسن والقبح العقليّين، وقد أبطلناهما»، انتهى.

أقول:

إنّ الناصب لم يفهم أنّ مراد المصنّف ﴿﴾ من الداعي ماذا؟ فإنّ مراد المصنّف بالداعي الإرادة المفسّرة عنده وعند سائر الإماميّة وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: هي. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «وأنّ» محلّ «ولأنّ». (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: القُبح. (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: إيّاها. (المصطفوي)

(٥) نهج الحق ص٩٦.

والعلم بالأصلح على اختلاف العبارتين، وحينئذٍ كيف يمكن أن يُتوهّم من كلام المصنّف أنّه ادّعى أنّ إسناد أفعال العباد إلى تحقّق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق إرادة الله تعالى حتّى يُردُّ عليه بأنّه لا ينافي ذلك؟ وبالجملة، حاصل كلام المصنّف أنّ ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّه تعالى يريد كلّ ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من إسناد الأفعال إلى داعي الإرادة المفسّرة بالعلم بالنفع، فإنّه لو كان الباري تعالى مريداً لكلّ الموجودات كما قالوا يلزم أن يفعل من غير علم بالنفع، وبدون ملاحظة الأصلح، إذ لا نفع ولا أصلحيّة في إصدار بعض تلك الموجودات، وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة، وعلى هذا لا يصير كلام الناصب مقابلاً لكلام المصنّف أصلاً كما لا يخفى، ومن حصل له معنى محصّلاً مرتبطاً بكلام المصنّف، فنحن في صدد الاستفادة، وأمّا ما ذكره من إبطال قاعدة الحسن والقبح العقليين، فقد عرفت بطلان إبطاله ممّا قرّرناهُ آنفاً.

[٦٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب السادس في وجوب الرضا بقضاء الله تعالىٰ.

اتّفقت الإماميّة والمعتزلة وغيرهم من الأشاعرة وجميع طوائف الإسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ثمّ إنّ الأشاعرة قالوا قولاً لزمهم منه خرق الإجماع والنصوص الدالّة على وجوب الرضا بالقضاء، وهو[١] أنّ الله تعالى يفعل القبائح بأسرها، ولا مؤثّر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح، فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره، والرضا بالقبيح حرام بالإجماع، فيجب أن لا يرضى بالقبيح، ولو كان من قضاء الله تعالى لزم إبطال إحدى المقدّمتين، وهي إمّا عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره، أو وجوب الرضا بالقبيح[٢]، وكلاهما خلاف الإجماع، أمّا على[٣] قول الإماميّة من أنّ الله تعالى منزّه عن الفعل[٤] القبيح[٥] والفواحش، وأنّه لا يفعل إلّا ما هو حكمة وعدل وصواب، ولا شكّ في وجوب الرضا بهذه الأشياء، فلا جرم[٦] كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الإماميّة والمعتزلة واجباً، ولا يلزم منه خرق الإجماع في ترك الرضا بقضاء الله، ولا في الرضا بالقبائح»،[٧] انتهى.

---

(١) الواو ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: بالقُبح. (المصطفوي)

(٣) كلمة «على» ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) كلمة «الفعل» جاءت مجرّدة عن الألف واللام في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، وكذا في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) في المطبوع من النهج: القبايح. (المصطفوي)

(٦) الفاء في قوله ﵀: «فلا جرم» ساقطة من الطبعة المرعشيّة، ونقل السيّد المرعشي ﵀ في هذا الموضع عن الشيخ الطريحي النجفي ﵀ قوله: «قيل: لا جرم بمعنى لا شكّ، وعن الفرّاء: هي كلمة بمعنى لا بدّ ولا محالة، فجرت على ذلك وكثرت حتّى تحوّلت إلى معنى القسم، وصارت بمعنى حقّاً». (المصطفوي).

(٧) نهج الحق ص٩٦-٩٨.

قال الناصب خفضه الله:

«قد سبق أنّ وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الأشاعرة، وأمّا لزوم نسبة فعل القبائح إليه تعالى، فقد عرفت بطلانه فيما سبق، وأنّه غير لازم، لأنّ خلق القبيح ليس فعله، ولا قبيح بالنسبة إليه.

وأمّا قوله: «فتكون القبائح من قضاء الله تعالى»، فجوابهُ أنّ القبائح مقضيّات لا قضاء، والقضاء فعل الله تعالى، والقبيح هو المخلوق، ونختار من المقدّمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ولا نرضى بالقبيح، والقبيح ليس هو القضاء، بل هو المقضيُّ كما عرفته، ولم يلزم منه خرق إجماع»، انتهى.

أقول:

نعم قد سبق ذلك مع ما تعقّبناه من بيان أنّ خلق القبيح قبيح، وأنّه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة إليه، وأنّ الفرق بين القضاء والمقضي ممّا يقضي التأمّل على بطلانه، ونزيد على ذلك ههنا ونقول: يجب الرضا بالمقضيّ أيضاً، بل هو المراد ممّا اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء، وذلك لأنّه إذا اختار الله لعبده شيئاً وأرضاه، فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافياً للعبوديّة، وفصّل بعض المتأخّرين ههنا، وقال[1]:

«اختيار الربّ لعبده نوعان، أحدهما اختيار ديني شرعي، فالواجب على العبد أن لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾، فاختيار العبد خلاف ذلك منافٍ لإيمانه وتسليمه ورضاه بالله ربّاً

(١) لم يتبيّن لنا من المقصود بقوله «بعض المتأخّرين»، ثمّ إنّه ﷺ لم يحدّد المنقول بكلمة «انتهى»، فنحنُ حدّدناه حسب السياق باجتهادٍ منّا يحتمل الصواب والخطأ، فليُتنبّه لذلك. (المصطفوي)

وبالإسلام ديناً، وبمحمّد صلى الله عليه وآله رسولاً.

النوع الثاني، اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها محنة، وهذا لا يضرّه فراره منها إلى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها، وليس في ذلك منازعة للربوبيّة، وإن كان فيه منازعة للقدر بالقدر، فهذا تارة يكون واجباً، وتارة يكون مستحباً، وتارة يكون مباحاً مستوي الطرفين، وتارة يكون حراماً، وتارة يكون مكروهاً، وأمّا القدر الذي لا يحبّه ولا يرضاه مثل قدر المعايب والذنوب، فالعبد مأمور بسخطه، ومنهيٌّ عن الرضا به»، فتأمّل.

تكميل جميل، إن قال قائل: «**ما معنى قولكم في القضاء والقدر؟ وهل أفعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين أهل الملل أنّ الحوادث بقضاء الله أم لا؟ ومعنى الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال حاكياً عن ربّه: من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربّاً سواي»، وما رُوي عنه صلى الله عليه وآله أنّه أوجب الايمان بالقدر خيره وشرّه وأخبر أنّ الايمان لا يتمُّ إلّا به**».

قلنا: الواجب في هذه[1] المسألة أوّلاً أن نذكر معاني القضاء والقدر ثمّ نبيّن ما يصحُّ أن يتعلق بأفعال العباد من ذلك وما لا يتعلّق، ونجيب من الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق.

أمّا القضاء، فإنّه قد جاء بمعنى الإعلام كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ﴾ أي أعلمناه، وجاء بمعنى الحكم والإلزام كقوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ أي حكم بذلك في التكليف على خلقه، وألزمهم به، وجاء بمعنى الخلق كقوله

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: هذا. (المصطفوي)

تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ أي خلقهن.

وأمّا القدر، فإنّه قد جاء بمعنى الكتاب والإخبار كما قال جلّ وعلا: ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ أي أخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح، وجاء بمعنى وضع الأشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان، كما قال تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾، وجاء بمعنى التبيين لمقادير الأشياء وتفاصيلها.

وأمّا أفعال العباد، فيصحُّ أن نقول فيها أنّ الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى أنّه حكم بها وألزمها عباده وأوجبها، وهذا الإلزام أمر وليس بإلجاء ولا جبر، وأنّه سبحانه قدّر أفعال العباد بمعنى أنّه بين بها مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها، وأمّا القول بأنّه قضاها وقدرها بمعنى أنّه تعالى خلقها، فغير صحيح، لأنّه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحقّ الطائع ثواباً على عمله.

وأمّا أفعال الله تعالى فنقول: إنّها كلها بقدر، ونريد أنّها لا تفاوت فيها، ولا خلل، وأنّها كلّها بموجب الحكمة ملتئمة، وعلى نسق الصواب منتظمة.

وأمّا الخبر الأول إن كان صحيحاً، فمعنى القضاء فيه هو ما يُبتلى ويُمتحن به العبد من أمراضه وأسقامه وشدائده وآلامه، ولا ريب أنّ ذلك كلّه من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا به والصبر عليه، وهو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمته البالغة التي تقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه، ولا دخل للمعاصي في القضاء، لأنّه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية، لأنّها من الباطل الذي يعاقب عليه، وقد قال عزّ من قائل: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾.

وأمّا الخبر الثاني الذي يدلّ على إيجاب الإيمان بالقضاء والقدر خيرّه وشرّه، فالخير

من القضاء والقدر هو ما مالت إليه الطباع والتذّت به الحواس، والشرُّ ضدّ ذلك، ويسمّى شرّاً لما على النفس في تحمّله من الشدّة والمشقّة كما أشرنا إليه سابقاً، وهذا الذي أجمع المسلمون بأنّ الرضا به واجب، ولا يخفى أنّه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به وتحتّم ترك إنكاره، لكن لـمّا رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمّونه، علمنا أنّه ليس من قضائه وقدره.

وممّا يؤيد هذه المعاني ويؤسّس هذه المباني ما رُوي بالإسناد الصحيح عن مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام أنّه قال حين قال له شيخ من أهل العراق:

«أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدره؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئاً، ولا هبطنا وادياً، ولا علونا تلعة إلّا بقضاء الله وقدره، فقال الشيخ: أعند الله أحتسب عنائي؟ ما أرى لي من الأجر شيئاً، فقال له: أيّها الشيخ، عظّم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطّرين، فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال: ويحك، لعلّك ظننت قضاء لازماً وقدرا حتماً، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت ملامة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذمّ من المحسن، تلك[1] مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان، وشهود الزور وأهل العمى عن الثواب، وهم قدريّة هذه الأمة ومجوسها، إنّ الله تعالى أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، وكلّف يسيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الرسل إلى خلقه

(١) في الطبعة المرعشيّة: «ذلك»، وحقُّها التأنيث كما ورد في مصادر هذا الحديث. (المصطفوي)

عبثاً، ولم يخلق ﴿السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾، فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلّا بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾»،[1] وقال العلّامة القوشچي: «ظاهر أنّ هذا الحديث لا يوافق شيئاً من المعاني المذكورة فإيرادهُ للتأييد محملُ تأمّل» انتهى.

ولا يخفى أنّ هذا الحديث منهاج الحقّ واليقين، وقد بُيّن فيه ما هو الحقُّ في مسألة أفعال العباد كمال التبيين، وما أورد عليه العلّامة القوشچي مندفعٌ بأنّ أمر أمير المؤمنين عليه السلام بهذا السفر إن كان على سبيل الوجوب، فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الإيجاب، وذلك لأنّ أمره عليه السلام موافق لما أمر الله، وهو واجب الاتّباع، وإن كان على سبيل الاستحباب والأولويّة، فهما بمعنى الإعلام إذ الأمر المفيد للأولويّة يتضمنه، والأوّل أظهر، ويؤيّده قوله عليه السلام: «**هو الأمر من الله**»، وقوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾، وحينئذٍ فقوله عليه السلام: «**لعلك ظننت قضاءً لازماً.. إلخ**» يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار كما يدلُّ عليه ما تقدّم عليه في الرواية وما تأخّر صريحاً، فتدبّر، وعند ذلك يندفع التأمّل في التأييد، والحمدُ لله الذي أيّدنا بهذا، والصلاةُ على محمّد سيّد الورى، وآله أعلام الهدى.

(١) روى هذا الحديث جمعٌ من الخاصّة والعامّة باختلاف بزيادة أو نقصان أو تفاوتٍ في بعض الألفاظ، فرواهُ من علماء الخاصّة مولانا المجلسي رحمه الله في البحار ج٥ ص١١-١٢ عن توحيد الصدوق قدس سره وعيون أخبار الرضا عليه السلام، وكذا رواهُ الفتّال النيسابوري رحمه الله في روضة الواعظين والسيّد ابن طاوس رحمه الله في الطرائف، ومن العامّة ابن أبي الحديد في شرح النهج، وصاحب السيرة الحلبيّة، وصاحب شرح المقاصد. (المصطفوي)

[٧٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«**المطلب السابع في أنّ الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى.**[١]

ذهبت الإماميّة والمعتزلة إلى أنّ الله تعالى لا يعذّب العبد على فعل يفعله الله تعالى[٢] فيهم ولا يلومهم عليه.

وقالت الأشاعرة إنّه تعالى لا يعذّب العبد على فعل العبد، بل يفعل الله فيه الكفر، ثمّ يعاقبه عليه، ويفعل فيه الشتم لله تعالى، والسبّ له تعالى ولأنبيائه ويعاقبهم على ذلك، ويخلق فيهم الإعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر أحوال المعاد، ثمّ يقول: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾، وهذا أشدُّ أنواع الظلم وأبلغ أصناف الجور، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، و﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾، و﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾، و﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، وأيُّ ظلم أعظم من أن يخلق في العبد شيئاً ويعاقبه عليه؟ بل يخلقه أسود ثم يعذّبه على سواده؟ ويخلقه طويلاً ثمّ يعاقبه على طوله؟ ويخلقه أكمه ويعذّبه على ذلك؟ ولا يخلق له قدرة على الطيران إلى السماء ثمّ يعذبه بأنواع العذاب على أنّه لم يطر؟!

فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى، هل يجوز له أن ينسب ربّه عزّ وجلّ إلى هذه الأفعال؟ مع أنّ الواحد منّا لو قيل له: «إنك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه في حوائجك»، لقابل بالتكذيب وتبرّأ عن هذا الفعل، فكيف يجوز أن ينسب إلى ربّه ما يتنزّه هو عنه؟»،[٣] انتهى.

---

(١) قال مولانا العلّامة المجلسي ﺗﻧ في تعاليقه على شرح التجريد ما لفظه: «الحقُّ أنّه لا يجوز أن يعاقب الله تعالى على فعله كالشيب والشباب والطول والقصر، ولا يلومهم على صنعه فيهم، وإنّما يعاقبهم على أفعالهم القبيحة، والأشاعرة يلزمهم الالتزام بعقابه تعالى الناس على ما لم يفعلوه، بل على فعله فيهم، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، والأدلّة السمعيّة والشواهد العقليّة دالّة على بطلان ما ذهبوا إليه». (شهاب الدين)

(٢) قوله: «الله تعالى» ليس موجوداً في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص٩٨-٩٩.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ لا خالق غير الله تعالى، كما نصّ في كتابه العزيز: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وهو يعذّب العبد على فعل العبد، لأنّ العبد هو المباشر والكاسب لفعله، وإن كان خلقه من الله تعالى، والخلق غير الفعل والمباشرة، ثمّ إنّه لو عذّب عباده بأنواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم، يجوز له ذلك، وليس هذا من باب الظلم والجور، لأنّ الظلم هو التصرّف في حق الغير، ومن تصرّف في حقّه بأيّ وجه من وجوه التصرّف، لا يُقال أنّه ظلم، فالعباد كلّهم ملك الله تعالى، وله التصرّف فيهم كيف يشاء، ألا ترى إلى قول عيسى عليه السلام حيث حكى الله تعالى عنه: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ﴾، جعل العبودية سبب مصحّحاً للتعذيب، والمراد أنّهم ملكك، ولك أن تتصرّف فيهم كيف شئت، فلا ظلم بالنسبة إليه تعالى كيفما يتصرّف في عباده، هذا هو مذهب الحقّ الأبلج، وما سواه بدعة وضلالة كما ستراه وتعلمه بعد هذا في مبحث خلق الأعمال إن شاء الله تعالى.

وما ذكره من خلق الأسود وتعذيبه بالسواد، فهذا من باب طامّاته، وكذا ما ذكره من الأمثلة، فإنّ هذه الأشياء أعراض خلقت، ولا يتعلّق بهـ[ـا] ثواب وعقاب، والأفعال المخلوقة ليست مثل هذه الأعراض، لأنّ العبد في الأفعال كاسب ومباشر، والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما ستعرف»، انتهى.

أقول:

لا نسلّم أنّه تعالى في الآية المذكورة جعل مجرّد العبودية سبباً للتعذيب، إذ الظاهر أنّ الإضافة في عبادك للعهد، ولهذا لم يقل عباد لك أو عبدك، فافهم، فالمراد أنّهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لأنبيائك، وقد دلّ على عصيانهم وشركهم صدر الآية حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى بن مريم عليه السلام بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾، إلى آخر الآية.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**الأمثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما أعراض**

خُلقت، ولا يتعلّق بهـ[ـا] ثواب وعقاب، والأفعال المخلوقة ليست من هذه الأعراض.. إلخ»، فحقيق بالإعراض، وذلك لأنّ التمثيل إنّما هو بالنظر إلى اتّصاف الأعراض المذكورة بمحلّيَّة العبد لها، ولا ريب في مشاركة الأفعال لها في هذا الوصف، فلا يظهر الفرق بين الأمرين في جعل المحل بالنسبة إلى أحدهما موجباً لترتّب الثواب والعقاب دون الآخر، وأمّا المباشرة فإن أُريد به أيضاً معنى المحلّيَّة كما يشعر به ظاهر كلام المصنّف بمعنى أنّ العبد يصير محلًّا لمباشرة العصيان والاتّصاف به، فلا يحصل الفرق أيضاً، وإن أراد به صدور فعل المعصية مثلاً عن العبد، فقد وقع الاعتراف بأنّ العبد فاعل لبعض أفعاله، فثبت مذهب أهل العدل إذ لا قائل بالفصل، فافهم.

[٧١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق.

قالت الإماميّة أنّ الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة أن يكلّف[١] العبد بما[٢] لا قدرة له عليه ولا طاقة له به، وأن يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه، فلا يجوز له أن يكلّف الزمن الطيران إلى السماء، ولا الجمع بين الضدّين، ولا بكونه[٣] في المشرق حال كونه في المغرب، ولا إحياء الموتى، ولا إعادة آدم ونوح، ولا إعادة أمس الماضي، ولا إدخال جبل قاف في خرم الإبرة، ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة، ولا إنزال الشمس والقمر إلى الأرض، إلى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها.

وذهبت الأشاعرة إلى أنّ الله تعالى لم يكلّف العبد إلّا ما لا يُطاق ولا يتمكّن من فعله، فخالفوا المعقول الدالّ على قبح ذلك، وهو أنّه تعالى لا يفعل القبيح، والمنقول، وهو المتواتر من الكتاب العزيز، قال الله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾، و﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾، و﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾، و﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، والظلم هو الإضرار بغير المستحق، وأيُّ إضرار أعظم من هذا مع أنّه غير مستحق؟! تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ تكليف ما لا يُطاق جائز، والمراد من هذا الجواز الإمكان الذاتي، وهم متّفقون أنّ التكليف بما لا يُطاق لم يقع قطّ في الشريعة بحكم الاستقراء، ولقوله تعالى: ﴿لاَ

(١) هكذا في المطبوع من النهج وكذا في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، ولكنّ المثبت في الطبعة المرعشيّة هو «تكليف» لا «أن يكلّف». (المصطفوي)

(٢) كلمة «ماء» غير مسبوقة باء في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج الباء ساقطة من قوله «كونه». (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص٩٩-١٠٠.

يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾، والدليل على جوازه أنّه تعالى لا يجب عليه شيء، فيجوز له التكليف بأيّ وجه أراد، وإن كان العلم العادي أفادنا عدم وقوعه، وأيضاً لا يقبح من الله شيء، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد».

ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يُطاق، لأنّه قبيح عقلاً بما ذكره هذا الرجل من أنّ المكلّف للزمن الطيران إلى السماء وأمثاله يعدُّ في العقل سفيهاً، وقد مرّ فيما مضى إبطال الحسن والقبح العقليّين.

ولا بدّ في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول: إنّ ما لا يُطاق على مراتب:

أحدها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه، أو تعلّق إرادته أو إخباره بعدمه، فإنّ مثله لا [تـ]ـتعلّق به القدرة الحادثة مع الفعل، لا قبله، ولا يتعلّق بالضدين، بل لكلّ واحد منهما قدرة على حدة يتعلّق بهـ[ـا] حال وجوده عندنا، ومثل هذا الشيء لـمّا لم يتحقّق أصلاً، فلا تكون له قدرة حادثة تتعلّق به قطعاً، والتكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعاً، وإلّا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلّفاً بالإيمان وترك الكبائر، بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً، وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة.

الثاني، أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدّين وقلب الحقائق، وإعدام القديم، فقالت الأشاعرة في هذا القسم أنّ جواز التكليف به فرع تصوّره، وهو مختلف فيه، فمنهم من قال: لا يتصوّر الممتنع لذاته، ومنهم من قال بإمكان تصوّره، وبالجملة لا يجوز التكليف به أصلاً، لأنّ المراد بهذا الجواز الإمكان الذاتي، والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات، وهذا باطل.

الثالث، أن لا [تـ]ـتعلّق به القدرة الحادثة عادة، سواءٌ امتنع تعلّقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما يتعلّق به كخلق الأجسام، فإنّ القدرة الحادثة لا تتعلّق بإيجاد الجواهر أصلاً أم لا، بأن يكون من جنس ما يتعلّق به، لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلّق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء وسائر المستحيلات العاديّة، فهذا هو محلّ النزاع، ونحن نقول بجوازه لإمكانه الذاتي، والمعتزلة يمنعونه لقبحه العقلي، مع أنّا قائلون بأنّه لم يقع، وهذا مثل سائر ما تجوّزه الأشاعرة من الأمور الممكنة كالرؤية وغيرها، والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع»، انتهى.

أقول:

فيه نظر من وجوه.

أمّا أوّلاً، فلأنّ ما ذكره من أنّ المراد من جواز التكليف بما لا يُطاق إمكانه الذاتي دون الوقوعي إنّما هو مذهب بعض متأخّري الأشاعرة الذين فرّوا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم، وأمّا مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدّمي أصحابه وهو الذي قصد المصنّف أن يتكلّم عليه ههنا، فهو الإمكان الوقوعي كما يدلّ عليه استدلالهم بالتكليف بإيمان أبي لهب ونحوه، وقال الغزالي في المنخول:

«إنّ هذا المذهب لائق بمذهب شيخنا أبي الحسن[1] لازم له من وجهين آخرين، أحدهما أنّ القدرة الحادثة عنده لا تأثير لها[لـا][2] في المقدور، وهو[3] واقع باختراع الله تعالى، وقد[4] كلّفنا فعل الغير، والآخر أنّ القاعد[5] عنده غير قادر على القيام وهو مأمور بالقيام، وقدرة القيام تقارن القيام»[6] انتهى.

فقول الناصب: «**وهم متّفقون أنّ التكليف بما لا يُطاق لم يقع قطّ في الشريعة بحكم الاستقراء.. إلخ**» يكون كذباً، وسنزيد ذلك وضوحاً عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما ذكره في الدليل على الجواز من أنّه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مرّ من أنّ نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره أهل العدل مخالف للعقل والنقل

---

(١) قوله: «أبي الحسن» مثبتة من المصدر. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: له. (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: فهو. (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: فقد. (المصطفوي)

(٥) في الطبعة المرعشيّة: القاعدة. (المصطفوي)

(٦) المنخول ص٢٣.

كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ ، وكذا الكلام في قولهم: «**لا يقبح من الله شيء**»، فإنّه أيضاً مردود بما مرّ مراراً.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما ذكره في بيان المرتبة الأولى من مراتب التكليف بما لا يُطاق بقوله: «**والتكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعاً، وإلّا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلّفاً بالإيمان وترك الكبائر.. إلخ**» ممّا ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما صرّح به في شرح مختصر ابن الحاجب أنّه:

«لو لم يصحّ التكليف بالمحال لم يقع، وقد وقع، لأنّ العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل، لأنّ الله تعالى قد علم أنّه لا يقع، وخلاف معلومه محال، وإلّا لزم جهله».

وقد أُجيب عنه بوجهين مذكورين هناك أيضاً، أحدهما:

«أنّ ما ذكرتم لا يمنع[1] إمكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلّف في الجملة، وإن امتنع بغيره من علم أو خبر أو غيرهما، فهو استدلال على غير محل النزاع، وثانيهما أنّ دليلكم هذا يبطل المجمع عليه، فيكون باطلاً، بيانهُ أنّ ذلك يستدعي أنّ التكاليف كلّها تكليف بالمستحيل، لوجوب[2] وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعلّق العلم بأحدهما، وأيّاً ما كان تعيّن وامتنع الآخر، ولما ذهب إليه الأشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الأعمال مخلوقة لله تعالى، فإنّهما ظاهران في استلزامهما كلّيّة لكون التكليفات مستحيلة»[3] انتهى.

---

(١) أي إمكان وقوع الفعل [مـ]ـن المكلّف فهذا ردّ لقوله: «ويمتنع منه الفعل». (المؤلّف)

(٢) يعني ما تعلّق العلم بوقوعه من وجود الفعل وعدمه معيّن للوقوع، وامتنع نقيضه لئلّا ينقلب علمه تعالى جهلاً .(المؤلّف)

(٣) انظر بيان المختصر ج١ ص٤١٧ وما بعدها.

وقد أجاب عنه المصنّف ﵀ أيضاً في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة، فليُطالع ثمّة.

وأمّا رابعاً، فلأنّ ما ذكره في بيان المرتبة الثالثة تبعاً لصاحب المواقف أنّ هذا هو محل النزاع مردودٌ باستلزامه لأنّ يكون كثير من أدلّة الأشاعرة ههنا غير منطبق على محلّ النزاع كما صرّح به صاحب المواقف أيضاً في آخر هذا التحرير، حيث قال:

«وبما قرّرناه من تحرير محل النزاع يُعلم أنّ كثيراً من أدلّة أصحابنا مثل ما قالوا في إيمان أبي لهب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع» انتهى-

ولا يذهب عليك أنّ صاحب المواقف إنّما ارتكب تحرير محلّ النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان أكثر أدلّة أصحابه للفرار عمّا هو أشنع من ذلك، وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته، وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصّي[1] عن تلك الشناعة، وإلّا فمحلُّ النزاع عند أصحابه ليس مخصوصاً بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العاديّة، [و]قد أشار إلى هذا الشارح ﵀ بقوله:

«لقائل أن يقول: إنّ ما ذكره من أنّ جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره، وإنّ بعضاً منا قالوا بوقوع تصوّره يُشعر بأنّ هؤلاء يجوّزونه»[2]

أي يجوّزون التكليف بالمحال لذاته، ويدلّ على ذلك كلام العلّامة الشيرازي[3] في

(١) ولـمّا كان نصب الدليل في غير محلّ النزاع أقلّ شناعة من إبداع دعوى فاسدة، احتمل العضدي تغيّر الدعوى كما ترى. (المؤلّف)

(٢) شرح المواقف ج٨ ص٢٠٢.

(٣) قال السيّد المرعشي ﵀: «هو الشيخ قطب الدين أبو الثناء محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الكازروني، من تلامذة المحقّق الطوسي وصدر الدين القونوي والكاتبي القزويني، له تصانيف نفيسة في العلوم العقليّة والطب والأدب، ☜

شرح مختصر الأصول حيث قال:

«اعلم أنّ الأمة اختلفوا[1] في جواز التكليف بالممتنع، وهو إمّا أن يكون ممتنعاً لذاته كالجمع بين الضدّين وقلب الأجناس وإيجاد القديم وإعدامه ونحوه ممّا يمتنع تصورها، أو لغيره كجميع الممكنات لفقدان أسباب وجوداتها، أو بوجدان الموانع عنها، كإيمان من علم الله أنّه لا يؤمن، فإنّه ممكن بحسب ذاته، ممتنع بحسب غيره، فإن كان الأوّل أي الممتنع لذاته، فذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري في أحد قوليه إلى جوازه، وهو مذهب أكثر أصحابه، واختلفوا في وقوعه، والقول الثاني امتناعه، وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديّين، وإن كان الثاني أي الممتنع لغيره فقد اتّفق الكلُّ على جوازه عقلاً خلافاً لبعض الثنويّة، وعلى وقوعه شرعاً، وذهب المصنّف إلى امتناع الأوّل، وهو المختار على ما مال إليه الغزالي» انتهى-

ثمّ الظاهر أنّ الأشعري أخذ جواز التكليف بما لا يُطاق من القصّة المذكورة بين العوام في مخاطبة إدريس عليه السلام مع إبليس عليه اللعنة كما أشار إليه الفناري[2] في بحث

منها شرح كليّات القانون لابن سينا، وترجمة تحرير إقليدس، وحلّ مشكلات المجسطي، وشرح مختصر الأصول لابن الحاجب، والتحفة الشاهيّة، ودرّة التاج، وشرح مفتاح السكاكي، ونهاية الإدراك في الهيئة، وشرح حكمة الإشراق، وغيرها. توفّي ٢٤ رمضان سنة ٧١٠ أو سنة ٧١٦ ببلدة تبريز، ودُفن بمقبرة كجيل بجنب قبر القاضي البيضاوي». (المصطفوي)

(١) قال المصنّف رفع الله درجته في نهاية الوصول: «اختلف الناس في ذلك، فذهبت العدليّة كافّة إلى امتناعه، وقالت الأشاعرة كافّة بجوازه، ثمّ اختلفوا في الوقوع، فذهب أبو الحسن الأشعري تارة إلى عدم وقوعه وتارة إلى وقوعه، وكلاهما قول أصحابه مع أنّه يلزمه الوقوع، وقال بعضهم: المحال إن كان لذاته كالجمع بين الضدّين وقلب الأجناس وإيجاد القديم وإعدامه استحال التكليف به، وإن كان لغيره جاز التكليف به، واختاره الغزالي وهرب من مقالة شيخه أبي الحسن لما فيها من الشناعات، ويلزمه الوقوع فيها على ما يأتي تقريره.. إلخ». (المؤلّف)

(٢) راجع ترجمته في هامش الصحيفتين ٧٠-٧١ من هذا المجلّد، والغريب أنّ هذا الكلام مكرّر، فقد ذكره المؤلّف رحمه الله ☜

القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال:

«أمّا المستحيلات، فلعدم قابليّتها للوجود لم تصلح أن تكون محلًّا لتعلّق الإرادة، لا لنقصٍ في القدرة، ولم يخالف في ذلك إلّا ابن حزم، فقال في الملل والنحل: إنّ الله عز وجل قادر على أن يتّخذ ولداً، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً، ورُدّ ذلك بأنّ اتّخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة، وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه، وقد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه، لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع، والعجز هو الأول دون الثاني، وذكر الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني أنّ أوّل من أخذ منه ذلك إدريس عليه السلام، حيث جاءه إبليس في صورة إنسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة: سبحان الله والحمد لله، فجاءه بقشرة فقال: الله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة؟ فقال: الله قادر أن يجعل الدنيا في سمّ هذه الإبرة ونخس بالإبرة إحدى عينيه، فصار أعور، وهذا وإن لم يُرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد اشتهر وظهر ظهوراً لا يُنكر، قال: وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس» انتهى كلامه.

وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم و لمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم، وبهذا الذي نقل عُن الإسفرايني في شأن شيخه الأشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه له في متابعته للأشعري حيث قال:

«وأعجب أحوال هذا الرجل أنّه صنّف في الحكمة كتباً كثيرة، تُوهم أنّه من الحكماء المبرّزين الذين وصلوا إلى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ

في المناقشة ٢ (ص٦٢–٧٢). (المصطفوي)

مرتبة أقلّهم، ثم يرجع وينصر مذهب أبي الحسن الأشعري الذي لا يعرف أيُّ طرفيه أطول، لأنّه كان خالياً عن الحكمتين البحثيّة والذوقيّة، لا يعرف أن يرتّب حدّاً ولا أن يقيم برهاناً، بل هو شيخ مسكين متحيّر في مذاهبه الجاهليّة التي يخبط فيها خبط عشواء».

[٧٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب التاسع في أنّ إرادة النبي موافقة لإرادة الله تعالى.

ذهبت الإماميّة إلى أنّ النبي يريد ما يريده الله تعالى، ويكره ما يكرهه، وأنّه لا يخالفه في الإرادة والكراهة، وذهبت الأشاعرة إلى خلاف ذلك، فإنّ[١] النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده، لأنّ الله يريد[٢] من الكافر الكفر، ومن العاصي المعاصي[٣]، ومن الفاسق الفسوق، ومن الفاجر الفجور، والنبي أراد منهم الطاعات، فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي، وأنّ الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الإيمان، والنبي أرادهما منهما، فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيّه.

نعوذ بالله من مذهب يؤدّي إلى القول بأنّ مراد النبي يخالف مراد الله، وأنّ الله لا يريد من الطاعات ما يريده أنبياؤه، بل يريد ما أرادته الشياطين من المعاصي وأنواع الفواحش والفساد»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: الإرادة قد تُقال ويُراد بها الرضا والاستحسان، ويقابلها السخط والكراهية، وقد يُراد بها الصفة المرجّحة، والتقدير قبل الخلق، وبهذا المعنى لا يقابلها الكراهية، فالإرادة إذا أُريد بها الرضا والاستحسان، فلا شكّ أنّ مذهب الأشاعرة أنّ كلّ ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله، وكلّ ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله.

وأمّا قوله: «ذهبت الأشاعرة إلى خلاف ذلك، فإنّ النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده، لأنّ الله يريد من الكافر الكفر، ومن العاصي العصيان، ومن الفاسق الفسوق، ومن الفاجر الفجور، والنبي أراد منهم الطاعات»، فإن أراد بهذه الإرادة والكراهية الرضا والسخط، فقد بيّنّا أنّه لم يقع بين

---

(١) في المطبوع من النهج: وإنّ. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: أراد. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: العصيان. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١٠٠.

إرادة الله تعالى وإرادة رسوله مخالفة قطّ،[1] وإن أراد أن الله يقدّر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان، فهذا صحيح، لأنّ الله تعالى أيضاً يستحسن منه الطاعة ويريدها، بمعنى أنّه يقدّرها، والحاصل أنّه يخلط المعنيين ويعترض، وكثيراً ما يفعل في هذا الكتاب أمثال هذا، والله يعلم المصلح من المفسد»، انتهى.

أقول:

قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدّماته الفاسدة التي ذكرها سابقاً متفرّقة من أنّ الإرادة غير الرضا، وأنّ الإرادة بمعنى التقدير، وبنى عليها ترديده المردود، وكذا الحال فيما ذكره في الحاشية من أنّ:

«الملخّص أنّ الله تعالى قد يقدّر ما لا يرضى به، فلا يرضى به النبي، وقد يرضى بما لم يقدّره، فهو المرضيُّ أيضاً، وليس ههنا مخالفة أصلاً» انتهى.

والحاصل أنّه إن أراد بتقدير ما لا يرضى به خلقُ ما لا يرضى به، فهو مردود بما مرّ، وإن أراد به إرادة ما لا يرضى به، فهو مدفوع بما سبق من أنّ الإرادة مستلزمة للرضا، وأنّ الإعلام والتبيين والكتابة، فهو مسلّم،[2] لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى.[3]

---

(١) الملخّص أنّ الله تعالى قد يقدّر ما لا يرضى به، فلا يرضى به النبي، وقد يرضى بما لم يقدّره، فهو المرضيُّ أيضاً، وليس ههنا مخالفة أصلاً. (ابن روزبهان)

(٢) السياق يقتضي أن تكون العبارة بهذا النحو: «وإن أراد الإعلام والتبيين والكتابة، فهو مسلّم» كما لا يخفى، ولكنّا نقلنا المُثبت في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٣) إلى هذا الموضع ينتهي المتن في المجلّد الأوّل من الطبعة المرعشيّة، وما يتلو ذلك من نصّ فهو في المجلّد الثاني من تلك الطبعة. (المصطفوي)

[٧٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١]

«**المطلب العاشر في أنّا فاعلون.**

اتّفقت الإماميّة والمعتزلة على أنّا فاعلون، وادّعوا الضرورة في ذلك، فإنّ كلّ عاقل لا يشكّ في الفرق بين الحركات الاختياريّة والاضطراريّة، وأنّ هذا الحكم مركوز في عقل كلّ عاقل، بل في[١] قلوب الأطفال والمجانين، فإنّ الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه، فإنّه يذم الرامي دون تلك الآجرة، ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلاً دون الآجرة لما استحسن ذمّ الرامي دون الآجرة، بل هو حاصل في البهائم. قال أبو الهذيل[٢]: «حمار بشر أعقل من بشر، لأنّ حمار بشر إذا أتيت به إلى جدول كبير، فضربته لم يطاوع على العبور، وإن أتيت به إلى جدول صغير جازه، لأنّه فرّق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه، وبشر لم يفرّق بينهما، فحماره أعقل منه».

وخالف الأشاعرة في ذلك، وذهبوا إلى أنّ[٣] لا مؤثّر في الوجود[٤] إلّا الله تعالى[٥]، فلزمهم من ذلك محالات»[٦]، انتهى.

---

(١) ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) هو أبو الهذيل محمّد بن عبد الله بن مكحول البصري، المشتهر بالعلّاف، من زعماء المعتزلة وممّن شيّد أركان الاعتزال، له تصانيف منها كتاب الملّاس، وكتاب في مناظراته مع علي الميثمي. أضرّ وأطرش في أخريات عمره. توفّي ببلدة سرّ من رأى سنة ٢٢٦، وقيل ٢٢٧، وقيل ٢٣٥. وهو غير أبي الهذيل زفر بن هذيل الحنفي العنبري، المتوفّى سنة ١٥٨، فراجع الريحانة. (شهاب الدين)

(٣) في المطبوع من النهج: أنّه. (المصطفوي)

(٤) قوله: «في الوجود» ساقط من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٥) قوله: «تعالى» ساقط من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٦) نهج الحق ص١٠١-١٠٢.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ أفعال العباد الاختياريّة واقعة بقدرة الله وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنّه يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع، أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلّاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، فأفعال العباد الاختياريّة على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولة للعبد، فالعبد فاعل وكاسب، والله خالق ومبدع. [هذه] حقيقة مذهبهم، ولا يذهب على المتعلّم أنّهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتّى يكون الخلاف في أنّه فاعل أو لا، كما صدّر الفصل بقوله: «أنّا فاعلون»، واعترض الاعتراضات عليه، فنحن أيضاً نقول أنّا فاعلون، ولكنّ هذا الفعل الذي اتّصفنا به، هل هو مخلوق لنا أو خلقـ[ـه] الله فينا وأوجده مقارناً لقدرتنا واختيارنا؟ وهذا شيء لا يستبعده العقل، فإنّ الأسود هو الموصوف بالسواد، والسواد مخلوق لله تعالى، فلم لا يجوز أن يكون العبد فاعلاً ويكون الفعل مخلوقاً لله؟ ودليل الأشاعرة أنّ فعل العبد ممكن في نفسه، وكلّ ممكن مقدور لله، لشمول قدرته كما ثبت في محلّه، ولا شيء ممّا هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثّرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محلّه، وهذا دليلٌ لو تأمّله المتأمّل يعلم أنّ المدّعى حقٌّ صريح، ولا شكّ أنّ الممكن إذا صادفته القدرة القديمة المستقلّة تُوجده، ولا مجال للقدرة الحادثة، والمعتزلة اضطرّتهم الشبهة إلى اختيار مذهب رديء، وهو إثبات تعدّد الخالقين غير الله في الوجود، وهذا خطأ عظيم واستجراء كبير، لو تأمّلوا قباحته لارتدعوا منه كلّ الارتداع كما سنبيّن لك إن شاء الله في أثناء هذه المباحثات.

ثمّ إنّ مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الإماميّة أنّ أفعال العباد الاختياريّة واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال، بلا إيجاب بل باختيار، ولهم في اختيار هذا المذهب طرق، منها ما اختاره أبو الحسين[1] من مشايخهم وذكره هذا الرجل، وهو ادّعاء الضرورة في إيجاد العبد لفعله،

---

(١) هو أبو الحسين محمّد بن علي البصري الولادة البغدادي المسكن والمدفن، توفّي سنة ٤٣٦ ببغداد، وكان من زعماء ☜

ويزعم أنّ العلم بذلك ضروري لا حاجة به إلى الاستدلال، وبيانُ ذلك أنّ كلّ عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش، وأنّ الأول مستند إلى دواعيه واختياره، وأنّه لولا تلك الدواعي والاختيار، لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش، إذ لا مدخل فيه لإرادته ودواعيه، وجعل أبو الحسين ومن تابعه من الإماميّة إنكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه أكثر دلائل هذا الرجل في هذا المبحث، والجوابُ أنّ الفرق بين الأفعال الاختياريّة وغير الاختياريّة ضروري، لكنّه عائد إلى وجود القدرة، منضمّة إلى الاختيار في الأولى، وعدمها في الثانية، لا إلى تأثيرها في الاختياريّة، وعدم تأثّرها في غيرها، والحاصل أنّا نرى الفعل الاختياري مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة، والفرق بينهما يُعلم بالضرورة، ولكنّ وجود القدرة مع الفعل لا يستلزم تأثيرها فيه، وهذا محلُّ النزاع، فتلك التفرقة التي تحكم بها الضرورة لا تجدي للمخالف نفعاً.

ثم إنّ دعوى الضرورة في إثبات هذا المدّعى باطل صريح، لأنّ علماء السلف كانوا بين منكرين لإيجاد العبد فعله، ومعترفين له بالدليل، فالموافق والمخالف له اتّفقوا على نفي الضرورة عن هذا الامتناع فيه، لا التفرّقة بالحسّ بين الفعلين، فإنّه لا مدخل له في إثبات المدّعى، لأنّه مسلّم بين الطرفين، فكيف [تُـ]ـسمع نسبة كلّ العقلاء إلى إنكار الضرورة فيه؟ وأيضاً إنّ كلّ سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أنّ إرادته للشيء لا تتوقّف على إرادته لتلك الإرادة، وأنّه مع الإرادة الجازمة منها الجامعة يحصل المراد، وبدونها لا يحصل، ويلزم منها أنّه لا إرادة منه، ولا حصول الفعل عُقيبها منه، وهذا ظاهر للمنصف المتأمّل، فكيف يدّعي الضرورة في خلافه؟ فعُلم أنّ كلّ ما ادّعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا المبحث، فهو مبطلٌ فيه»، انتهى.

أقول:

إثبات القدرة بدون التأثير من سخيف القول كما مرّ وسيجيء عن قريب – إن شاء الله تعالى –، والتمسّك بجريان العادة قد أسبقنا في بيان فساده ما لا يحتاج إلى الإعادة،

الاعتزال. له تآليف وتصانيف، منها كتاب المعتمد في أصول الفقه، وقد استفاد منه الرازي في كتابه المحصول، ومنها كتاب غرر الأدلة، وغيرهما من الآثار، فراجع الريحانة. (شهاب الدين)

وأمّا الكسب، فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسبا وزيادة.

وأمّا ما ذكره بقوله: «**فنحنُ أيضاً نقول أنّا فاعلون.. إلخ**»، فهو كاذب فيه، كيف وهم صرّحوا بأنّ الفعل من الله تعالى والكسب من العبد؟ ولو سُلّم إطلاقهم الفاعل على العباد، فإنّما يتجوّزون به عن معنى الكسب والمحلّيّة، ولا يريدون به معناه الحقيقي الذي قصده المصنّف ههنا، وهو الإيجاد والإصدار الذي يتعارفه أهل اللسان.

وأمّا ما ذكره من أنّ الأفعال التي يظهر صدورها عن العباد لا يستبعد العقل أن تكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنة لقدرتنا، فيتوجّه عليه أنّه يتضمّن إنكار البديهي الظاهر المشاهد لكلّ أحدٍ [من] صدورها عن العباد، وارتكاب نسبتها إلى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام، فكيف لا يكون مستبعداً؟ وأيُّ دليل قطعي أو إقناعي ظنّي قام على خلاف المشاهد الظاهر حتّى يكون رافعاً لاستبعاد العقل؟ وبهذا يظهر فساد تمثيله بالأسود، فإنّ السواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه، فلا وجه لقياسه إلى الأفعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالأكل والشرب كما مرّ بيانه، ولهذا ترى أهل العدل يحكمون بأنّ السواد والبياض ونحوهما من الأعراض فعل الله تعالى، والأكل والشرب والزنا والسرقة ونحوهما من فعل العبد.

وأمّا ما ذكره من دليل الأشاعرة، فهو مع كونه مشهوراً معتمداً عليه عندهم، ولهذا أيضاً خصّه الناصب بالذكر ههنا؛ مردودٌ من وجوه.

أمّا أوّلاً، فلأنّ شمول قدرته تعالى لجميع الموجودات ممّا لم يثبت عند المعتزلة، فإنّهم يخصّصون خلق الأجسام بقدرة الله تعالى، وأفعال العباد بقدرتهم.

وأمّا ثانياً، فلأنّه منقوض[1] باتّخاذ الولد ونحوه، فإنّه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى اتّفاقاً، وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك.

وأمّا ثالثاً، فلأنّه إن أُريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلّقها به بالذات، فهو ممنوع وغير لازم ممّا استدلّوا به على ذلك المطلوب، بل يجوز أن يكون تعلّقها إلى بعض بالذات وإلى بعض آخر بالواسطة، وكلام الأصفهاني في شرحه للطوالع[2] يدلّ على ذلك، حيث قال:

«والحقُّ أنّ انتباه كل الممكنات الموجودة إليه دليل على أنّه قادر على الكل».

وإن أُريد تعلّقها به على وجه الأعم، فهذا لا ينافي كون أفعال العباد مقدورة له بالذات.

وأمّا رابعاً، فلأنّه إن أُريد بشمولها للجميع تعلّقها به بالفعل، فهذا غير لازم ممّا ذكروه في بيانه، لجواز أن لا يكون الإمكان علّة لتعلّقها به بالفعل، بل لإمكان التعلّق وفعليّته يستند إلى ما ينضمُّ إلى الإمكان، وإن أُريد به تعلّقها بالمكان، فذلك لا يستلزم الفعليّة في جميع الممكنات حتّى يلزم اجتماع قدرتين مؤثّرتين بالفعل في مقدور واحد، والحاصل أنّ الامكان كما حقّقه المحقّق الطوسي[3] - طيّب الله مشهده -:

«علّة مصححة لتعلّق القدرة لا موجبة له، ولا يلزم من تحقّق العلّة المصحّحة لشيء تحقّقه بالفعل، لجواز أن يكون هناك ما يمنعه، وبهذا يندفع

(١) وهذا من خواصّ التعليق، لم أجدهُ في كتاب، ولا سمعته عن أحد. (المؤلّف)

(٢) الطوالع للقاضي البيضاوي، وشرحه الشهير للشيخ شمس الدين محمود بن محمّد بن عبد الرحمان الإصفهاني، المتوفّى سنة ٧٤٩. (شهاب الدين)

(٣) ترجم السيّد المرعشي ﷺ في هذا الموضع للمحقّق الطوسي ﵀ ترجمة مطوّلة، أعرضنا عن نقلها تجنّباً للإطالة على ديدنا في الاختصار ما وسعنا، ولكون هذا المحقّق الفذ أشهرُ من نارٍ على علم، ومن أراد فليرجع إلى الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

دليلٌ آخر للأشاعرة، وهو أنّ العبد لو كان موجداً لفعل نفسه، لجاز أن يوجد الجسم لأنّ المصحّح لتعلّق الإيجاد بفعل نفسه هو الإمكان، وهو متحقّق في الجسم، وبالتالي باطل» انتهى.

وأمّا ما ذكره من أنّ أهل العدل اختاروا مذهباً رديّاً هو إثبات تعدّد الخالقين، فهو كلامٌ مبهم إذا كُشف غطاؤه وظهر جودة ما اختاروه، وذلك لأنّ الرديّ إثبات تعدّد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقاً لله ابتداءً أو بواسطة كما يلزم الأشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة، وأمّا إثبات الخالق الحادث الذي [تـ]ـكون ذاته وحياته وقدرته وتمكينه وسائر صفاته وكمالاته مخلوقة لله تعالى كما هو شأن العبد على رأي أهل العدل، فلا رداءة فيه، بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلاً للقبائح والفواحش المنسوبة إلى العبد كما مرّ مراراً، وأمّا ما ذكره من الجواب، فهو ممّا ذكره صاحب المواقف، وقد ظنّ الناصب المرتاب أنّه عين الصواب، بل كأنّه وجد تمرة الغراب، وفيه نظر.

أمّا أوّلاً، فلأنّ محصّل كلام أبي الحسين والمصنّف ومن وافقهم في هذا المقام دعوى البداهة في مقدّمات ثلاث؛ إحداها عليّة القدر والاختيار وتأثيرهما، والثانية أنّ العبد فاعل لنحو الصعود إلى المنارة بقدرته دون السقوط منها ودون حركته الارتعاشيّة، والثالثة أنّه لو لم تؤثّر قدرته في هذا الصعود لم يصعد، لا أنّهم جعلوا الأولى منها نظريّة والثانيتين دليلاً عليها حتّى يتوجّه أنّه دوران غير مقيّد للعليّة، ثمّ لو جعل الدوران تنبيهاً على المقدّمة الأولى لكان له وجه، ويضعف منع لزوم العليّة. وأمّا ما ذكره من أنّ **«علماء السلف كانوا بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل.. إلخ»** مدخولٌ بأنّ ما ذكره السلف من أهل العدل بصورة الدليل إنّما هو تنبيهات على المدّعى الضروري، قد حملها من خالفهم من الأشاعرة على الاستدلال ليمكنهم إيراد

المنع والنقض والمعارضة عليها، فلا يلزم ما توهّمه الناصب من نسبة العقلاء إلى إنكار الضرورة، بل اللازم نسبة المعزولين عن العقل والشعور، وهم الأشاعرة الذين هذا شأنهم في أكثر المسائل كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً، فلأنّ وجود القدرة من غير تأثيرها إنّما يورث الفرق على تقدير تحقّقه في نفس الأمر، لكنّه غير متحقّق بشهادة الوجدان بتأثيرها، ثمّ لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثّرة، لزم عدم الفرق، فإنّ الساقط من المنارة له قدرة إسقاط نفسه أيضاً، ولا شكّ أنّه إذا سقط لم تؤثّر قدرته في هذه الحركة. نعم إنّهم قالوا بتعلّق تلك القدرة والإرادة بالصعود دون السقوط، لكن إذا لم يكن لها نحو تأثير في الفعل غير أنّها مقارنة لمحلّه، فتعلّقها إنّما يُقيّد في صحّة إطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل، وكونه أثراً للقدرة مع أنّ البديهي هو الثاني، وبالجملة، من أنصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بأنّ القدرة مؤثّرة في الأولى دون الأخرى، وإثبات القدرة بدون التأثير لا يكون له معنى محصّل، بل غير معقول أصلاً كإثبات الباصرة للأعمى بدون الإبصار، وإثبات السامعة للأصمّ بدون الاستماع، وكما أنّ إنكار قدرة العبد مكابرة كذلك إنكار تأثيرها في بعض أفعاله مكابرة،[1] والاعتراف بأنّ الأوّل مكابرة دون الثاني

---

(١) قال بعض فضلاء السادة من الشافعيّة: «البصير لا يصير بصيراً» إلى أن قال: «لا أثر لقدرة العبد في فعله، فإنّ فيه قطع طلبات الشرايع، فمن زعم أنّ لا أثر لقدرته الحادثة في المقدور كما لا أثر للعلم في المعلوم، فوجه مطالبة الله تعالى العبد في أفعاله كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألواناً أو يجعل للمحالات أكواناً، وهذا خروج عن حدّ الاعتدال إلى التزام الباطل المحال، وفيه إبطال للشرايع، وردُّ ما جاء به النبيُّون صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وهذا الزاعم الذي يدّعي أنّ لا أثر لقدرته أصلاً إذا طُولب بوجه طلب الله فعل العبد تحريماً وفرضاً؛ أخذ بالجواب طولاً وعرضاً بأّن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، لا يُسئل عمّا يفعل وهم يُسئلون، جديرٌ بأن يُقال له: هذه كلمة حقّ أُريد بها الباطل. نعم، يفعل الله ما يشاء ويحكم [بـ]ـما يريد، لكن يتقدّس عن الخلف وتكليف المحال، فإنّه الحكم العدل، تعالى ☜

مكابرة في مكابرة، لأنّ بديهة العقول حاكمةٌ بأنّ بعض الأفعال تصدر منّا بتأثير قدرتنا فيها، فإنكار كون العبد مُوجداً لأفعاله الاختياريّة سفسطة مصادمة للضرورة، ويوضّحه أنّ تعلّق القدرة بالفعل لا على وجه التأثير كما اخترعوه وسمّوه بالكسب، أمرٌ خفيّ لا يهتدي إليهُ العقل، فإنّه إذا لم يكن للقدرة تأثير، لا يظهر وجه تعلّقها به، فإن قيل: «**تعلّقها به هو أن تكون موجودة عنده**»، قلنا: من أين يعلم وجودها عنده؟ فإن قيل: «**عُلم وجودها عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة**»، قلنا: الفارق هو الإرادة، لأنّ حركة المرتعش حصلت من غير إرادة وحركة المختار حصلت بها، وللإرادة غير القدرة لأنّها صفة مخصّصة لأحد المقدورين بالوقوع، فإن قيل: «**إذا كانت الإرادة مخصّصة لأحد المقدورين بالوقوع، فلا بدّ لوجودها من وجود القدرة**»، قلنا: لم لا يجوز أن [تـ]ـكون مخصّصة لأحد مقدوري الله تعالى بالوقوع؟ فإنّ عادة الله جرت بأنّها إذا تعلّقت بأحد طرفي الممكن، حصل ذلك الطرف، وبالجملة القدرة الحادثة أي قدرة العبد عند الأشاعرة صفة يوجد الفعل معها، فإنّ عادة الله جرت بأنّها إذا تعلّقت بأحد طرفي الممكن، حصل ذلك الطرف، وبالجملة القدرة الحادثة أي قدرة العبد عند الأشاعرة صفة يوجد الفعل معها، وبعبارة أخرى كيفيّة وجوديّة قائمة بالفاعل موجودة عند الفعل، فإذا لم يكن لها تأثير يكون في معرض الخفاء، حتى يُبرهن على ثبوته، ولعمري أنّ القول بكسب العبد وأنّ قدرته غير مؤثّرة وإنّما المؤثر قدرة الله سبحانه ثمّ القول بثواب العبد أو عقابه من باب أن يُقال: «**إنّ أحداً قادر على الزنا**» **مثلاً إذا كان معه قادر آخر، تكون قدرته أشدّ من قدرته، وليس له**

شأنه عن الظلم، أوجب على نفسه الأقدس الرحمة على عباده عدلاً، لا لأنّ إتيان الظلم منه كما قيل محال». (المؤلّف)

أن يمنعه من الزنا إذا لم يرتكب الزنا وارتكب مصاحبة الزنا، صار هذا الشخص [غير] المرتكب له العاجز عن أن يمنع فاعله مستحقّاً للرجم، دون المرتكب له»، وهو كما ترى، والحاصلُ أنّ القول بالقدرة غير المؤثّرة ممّا لا طائل تحته، لأنّ القدرة صفة مؤثّرة على وفق الإرادة، فلو لم تكن قدرة العبد مؤثّرة تكون تسميتها قدرة مجرّد اصطلاح، ويؤيّده الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم.

وأمّا ما ذكره العلّامة الدواني[1] في شرحه للعقائد العضديّة من أنّ القدرة لا تستلزم التأثير، بل ما هو أعمُّ منه ومن الكسب، وأنّ الفرق بينهما وبين العلم بأنّ القدرة تستلزم هذا، ولا يستلزمه العلم؛ فمردودٌ بأنّ هذا إنّما يتمُّ لو كان لكسب العبد معنى محصّل معقول، وإنّما قالوا به عن فرط التعنّت والمحجوجيّة كما مرّ وسيجيء – إن شاء الله تعالى –. نعم، يتوجّه على العدليّة أنّ الضروري هو الفرق بتأثير القدرة في الاختياريّة دون غيرها، وأمّا استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم، فليس بضروري، بل هو ممنوع لا بدّ له من دليل لجواز أن يكون المؤثّر مجموع القدرتين كما هو مذهب أبي إسحاق الإسفرايني[2]، أو يكون المؤثّر قدرة العبد فقط على سبيل الإيجاب كما هو مذهب الفلاسفة، ويندفع بأنّ المقصود ههنا بيان مدخليّة قدرة العبد في الجملة في بعض أفعاله ردّاً لمذهب الأشاعرة، لا بيان خصوص المذهب الحقّ كما لا يخفى على المتأمّل، على أنّ مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي، وبإجماع المسلمين، وما ذهب إليه الإسفرايني – مع أنّه قول بلا رفيق ولا دليل عليه – مردودٌ

(١) مرّت ترجمته في هامش الصحيفة ٢٤ من هذا المجلّد، فراجع. (المصطفوي)

(٢) مرّت ترجمته بإيجازٍ في هامش الصحيفة ٦٩ من هذا المجلّد، فراجع. (المصطفوي)

أيضاً بأنّه إن أراد جواز أن يكون متعلّق القدرتين شيئاً واحداً هو نفس الفعل، ويكون كلّ منهما مؤثّراً مستقلّاً فحينئذٍ يلزم اجتماع المؤثّرين على أثر واحد، وإن أراد جواز أن يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثّراً واحداً مستقلّاً في التأثير دون كلّ واحد منهما بانفراده، فيلزم حينئذٍ عدم استقلال قدرته تعالى بل احتياجه إلى معاون ومشارك، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وأمّا ما ذكره بقوله: «**وأيضاً إنّ كلّ سليم العقل.. إلخ**»، فهو أيضاً كلام صاحب المواقف، وقد دلّ على عدم سلامة عقله، لأنّا لو سلّمنا أنّ مُوجد إرادة العبد لو كان نفسه، فتوقّف تلك الإرادة منه على إرادته لها، فلمّا لم تتوقّف هي عليها كما يعلم بالوجدان، فلا تكون هي صادرة عنه بل تكون مخلوقة لله تعالى، إلّا أنّا لا نعلم أنّ حصول الفعل عُقيبها ليس منه، وكون الفعل يحصل عُقيب تلك الإرادة الجازمة الجامعة للشرائط، وارتفاع الموانع لا يدلُّ على ذلك، إذ لا مانع من أن تكون الإرادة مخلوقة لله تعالى، والفعل الذي لا ينفكّ عنها على الشرط المذكور مخلوقاً للعبد،[1] ولو قيل: «**إنّ مع تلك الإرادة المخلوقة لله تعالى عند تحقّق الشرط المذكور يتحقّق الفعل، ولو لم يكن إيجاد من العبد**»، فهو ممنوع،[2] لجواز أن يكون إيجاد العبد أيضاً لازماً لها

(١) وتوضيحُ هذا ما سيجيء [المناقشة ١١٣ الصحيفة ٥١٧] من أنّه «إذا حصل لنا العلم بنفع فعل [تـ]ـتعلّق به الإرادة بلا اختيارنا، لكنّ تعلّق الإرادة به غير كافٍ في تحقّقه ما لم تصر جازمة، بل لا بدّ من انتفاء كفّ النفس عنه حتّى تصير الإرادة جازمة موجبة للفعل، وهذا الكفّ أمرٌ اختياري يستند وجوده على تقدير تحقّقه إلى وجود الداعي إليه، [و]هي الإرادة الجازمة»، إلى آخر ما ذكرنا هناك، وبالجملة ترك الكفّ الذي هو اختياري من جملة شرائط حصول الفعل. (المؤلّف)

(٢) والحاصلُ أنّ إرادة العبد بإيجاد الله تعالى فيه أو ناشئة عن ذات العبد لازمة له، وهو لا ينافي كونه مختاراً إذ المختار ما يكون فعله معلّلاً بإرادته، لا أن تكون إرادته أيضاً باختياره. (المؤلّف)

غير منفكّ عنها أصلاً، لا بالفعل، ولا بالإمكان، فلو فُرض هذا المحال، وهو انفكاك إيجاد العبد من تلك الإرادة، لجاز وقوع محال آخر هو انفكاك الفعل أيضاً عنها، إذ المحال جاز أن يستلزم المحال، وخصوصاً إذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحنُ فيه، وأمّا أن الفعل لا يحصل بدون تلك الإرادة فلا يدلُّ على المطلوب أيضاً، إلّا إذا ثبت أنّ فعل العبد إذا توقّف حصوله على إرادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن أن يكون مخلوقاً للعبد، وهذا مع أنّه ممنوع ليس مذكوراً في المقدّمات، ولا لازماً منها.

[٧٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢]

«منها مكابرة الضرورة، فإنّ العاقل يفرّق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة، والبطش باليد اختياراً[١] وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق، وحركة الحيوان، وحركة المرتعش، وحركة النبض، ويفرّق بين حركات الحيوان الاختياريّة وحركات الجماد، ومن شكّ في ذلك فهو سوفسطائي، إذ لا شيء أظهرُ عند العاقل من ذلك ولا أجلى منه»،[٢] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت جواب هذا فيما مرّ، وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام، ثمّ كرّره كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى، والجوابُ ما سبق»، انتهى.

أقول:

لا تكرار فيما ذكره المصنّف، فإنّ ذكره لدعوى الضرورة سابقا إنّما كان عند تقرير مذهب العدليّة، وذكره لها ههنا إنّما هو في بيان ما يلزم من مذهب الأشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر، وأمّا ما ذكره الناصب هناك من كلام صاحب المواقف ممّا زعمه صالحاً للجواب عن هذا، فقد دمّرنا عليه ثمّة وأبطلناه.

---

(١) ليست هذه الكلمة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١٠٢.

[٧٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٣]

«ومنها إنكار الضروري من حُسن مدح المحسن، وقُبح ذمّه، وحُسن ذمّ المسيء، وقُبح مدحه، فإنّ كلّ عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائماً، ولا يفعل شيئاً من المعاصي، ويبالغ في الإحسان إلى الناس، ويبذل الخير لكلّ أحدٍ، ويعين الملهوف ويساعد الضعيف، وأنّه يقبح ذمّه، ولو شرع أحد في ذمّه باعتبار إحسانه عدّه العقلاء سفيهاً، ولامه كلّ أحد، ويحكمون حكماً ضروريّاً بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدّي والغصب ونهب الأموال وقتل الأنفس، ويمتنع من فعل الخير وإن قلّ، وأنّ من مدحه على هذه الأفعال عُدّ سفيهاً ولامه كلّ عاقل. ونعلم[1] ضرورة قُبح المدح والذمّ على كونه طويلاً أو قصيراً، أو كون السماء فوقه والأرض تحته، وإنّما يحسُنُ هذا المدح والذم أن لو كانا[2] صادرين من العبد، فإنّه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجّه المدح والذمّ إليه.

والأشاعرة لم يحكموا بحُسن هذا المدح والذم، فلم يحكموا بحُسن مدح الله تعالى على إنعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له، ولا بقبح[3] ذم إبليس وسائر الكفّار والظلمة المبالغين في الظلم، بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم. فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضيّة على عقله ويتّبع ما يقوده عقله إليه ويرفض تقاليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضدّ الصواب، فإنّه لا يُقبل منه غداً يوم الحساب، وليحذر من إدخال نفسه في زمر الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ﴾»،[4] انتهى.

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: ويعلم. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: كان الفعلان. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: بحُسن. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١٠٢-١٠٣.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: حاصلُ ما ذكره في هذا الفصل أنّ المدح والذم يتوجّهان إلى الأمور الاختياريّة، ويحسُن مدح المحسن ويقبُح ذمّه، ويقبُح مدح المسيء ويحسُن ذمّه، ولولا أن تكون الأفعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرقٌ بين الأعمال الحسنة والسيئة، ولا يستحقُّ صاحب الأعمال الحسنة المدح، ولا صاحب الأعمال القبيحة الذمَّ، فعُلم أنّ الأفعال اختياريّة، وإلّا يلزم التساوي المذكور، وهو باطل.

والجوابُ أنّ ترتّب المدح والذم على الأفعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل، وكسبه ومباشرته للفعل، وأمّا أنّه لتأثير قدرته في الفعل، فذلك غير ثابت، وهو المتنازع فيه، ولا يتوقّف ترتّب المدح والذمّ على التأثير، بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول الترتّب المذكور.

ثمّ ما ذكر أنّ المدح والذم لم يترتّب على ما لم يكن بالاختيار، فباطل مخالف للعرف واللغة، فإنّ المدح يعمُّ الأفعال الاختياريّة وغيره بخلاف الحمد، واختُلف في الحمد أيضاً.

وأمّا قوله: «الأشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح»، إن أراد أنّهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذمّ المذكورين فذلك كذلك، لأنّهم لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي أصلاً،[١] وإن أراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقاً، فهذا من مفترياته، فإنّهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى، لأنّ الشرع أمر به، لا لأنّ العقل حكم به كما مرّ مراراً»، انتهى.

أقول:

الجوابُ الذي ذكره مردودٌ بأنّ وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل إمّا أن يكون له مدخل في وجود الفعل أو لا، فعلى الثاني يلزمُ الجبر ضرورة أنّه إذا لم يكن لتعلّق قدرة العبد مدخل في الفعل أصلاً لا يورث الفرق، ولا تفاوت بين وجوده وعدمه. وعلى الأوّل إن لم يكن هذا التعلّق مستلزماً لوجود الفعل، [تـ]ـتمُّ الملازمات، فإنّ تعذيب العبد مثلاً بفعل لا يكون منه قبيحٌ بالضرورة،

---

(١) قد أنطقه الله بالحق حيث قال: «لأنّهم لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي أصلاً». (المؤلّف)

وهذا الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الفرض فلم يوجد منه، إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإن كان مستلزماً فهو مذهب أهل العدل، فإنّ مرادهم باستقلال قدرة العبد في التأثير استلزامها لفعله، فإنّ العلّة المستقلّة تُطلق على العلّة المستلزمة أيضاً، وهذا القدر يكفيهم فيما ادّعوه، ولا يطابق مذهب الأشاعرة حيث قالوا بمحض مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تأثيرها فيه.

وأمّا ما نسبه إلى المصنّف من أنّه قال: «**إن المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار**» فليس كذلك، وإنّما قال المصنّف أنّ الأفعال الصادرة بغير الاختيار لا يترتّب عليها مدح فاعلها وذمّه، لا أنّه لا يترتّب مدح أو ذمٌّ على نفس تلك الأفعال، وكلام المصنّف صريحٌ فيما ذكرنا، حيث قال: «**فإنّه لو لم يصدر عنه لم يحسُن توجّه المدح والذمّ إليه**» أي إلى العبد، لا إلى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهّمه الناصب، وما تُعورف[1] بين أهل العرف واللغة إنّما هو تعلّق المدح أو الذمّ بنفس تلك الأفعال، كحسن الوجه وقبحه، لا بمحلّهما وهو العبد، فيُقال: «رجل حسن الوجه» أو «قبيحهُ» من باب وصف الشيء بحال متعلّقه، ولا يُقال: «رجل حسن» أو «رجل قبيح» على الإطلاق، وبالجملة هذا إنّما يصحّح مطلق المدح ولا يصحّح المدح والذمّ الاستحساني والاعتراضي، فتدبّر.

وأمّا ما ذكره من الترديد، فقبيحٌ جدّاً لظهور أنّ كلام المصنّف في بيان أنّ الأشاعرة لا يحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح، فهم معزولون عن العقل، وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم، والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح، وإنّما يشهد على قبح

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: تعارف. (المصطفوي)

التزامه وقلّة حيائه كما لا يخفى، على أنّ في الشقّ الأول منهُ اعترافاً ينفي الحسن العقلي أصلاً، وهو مناف لما ذكره الناصب سابقاً موافقاً لما اختاره متأخّروا أصحابه من إثبات الحسن العقلي في الجملة، وبالنظر إلى بعض المعاني الـ[ـتـ]ـي استثنوهـ[ـا] عن محلّ النزاع تفصيّاً عن الإشكال كما أشرنا إليه سابقاً، فتذكّر.

[٧٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٤]

«ومنها أنّه يقبح منه تعالى حينئذٍ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي، لأنّا غير قادرين على ممانعة القديم، فإذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى، لم نقدر على الطاعة، لأنّ الله تعالى إن خلق فينا فعل الطاعة، كان واجب الحصول، وإن لم يخلقه كان ممتنع الحصول، ولو لم يكن العبد متمكّناً من الفعل والترك كانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، وكما أنّ البديهة حاكمة بأنّه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه، وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد، لأنّه تعالى يريد منّا فعل المعصية ويخلقها فينا، فكيف نقدر على ممانعته؟ ولأنّه إذا طلب منّا أن نفعل فعلاً ولا يمكن صدوره عنّا، بل إنّما يفعلهُ هو، كان عابثاً في الطلب، مكلّفاً لما لا يُطاق، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: هذه الشبهة اضطّرت المعتزلة إلى اختيار هذا المذهب، وإلّا لم يجرأ أحد من المسلمين على إثبات تعدّد الخالقين في الوجود، والجوابُ أنّ تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلّيَّة لا باعتبار الفاعليّة، ولأنّ العبد لـمّا كانـ[ـت] قدرته واختياره مقارناً للفعل صار كاسباً للفعل، وهو متمكّن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة، وهذا يكفي في صحّة التكليف، ولا يحتاج إلى إثبات خالقيّته للفعل، وهو محلُّ النزاع.

وأمّا الثواب أو العقاب المترتّبان على الأفعال الاختياريّة، فكسائر العاديّات المترتّبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتّجاه سؤال، وكما لا يصحّ عندنا أن يُقال: «لم خلق الله الإحراق عُقيب مسيس النار؟ ولم لا يحصل ابتداءً؟»، فكذا ههنا لا يصحّ أن يُقال: «لم أثاب عُقيب أفعال

---

(١) نهج الحق ص١٠٣-١٠٤.

مخصوصة وعاقب عُقيب أفعال أخرى؟ ولم لا يفعلها ابتداءً ولم يعكس فيهما؟».

وأمّا التكليف والتأديب والبعثة والدعوة، فإنّها قد تكون دواعي العبد إلى الفعل واختياره، فيخلق الله الفعل عُقيبها عادة، وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية، ويصير علامة للثواب والعقاب.

ثمّ ما ذكره أنّه يلزم إذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى أنّا لم نقدر على الطاعة، لأنّه إن خلق الطاعة كان واجب الحصول، وإلّا كان ممتنع الحصول، فنقول: هذا يلزمكم في العلم لزوماً غير منفكّ عنكم، لأنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وأنّه يبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، فبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم، فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء»، انتهى.

أقول:

تسميته لذلك الدليل القطعي شبهة اشتباه نشأ عن القول بمعنى المحلّيَّة، كما صرّح به، وقد مرّ بيان فساد القول بالكسب مجملاً، وسيجيء إن شاء الله تعالى مفصّلاً. ويتوجّه على ما ذكره في الجواب من أنّ «**التكليف باعتبار المحلّيَّة.. إلخ**» من الردّ وجوهٌ.

الأوّل، أنّ حاصل جوابه أنّا لا نقول أنّ العبد مكلّف بإيجاد الفعل حتّى يتوجّه لزوم تكليف ما لا يُطاق، بل نقول أنّه مكلّف بالكسب والمحلّيَّة وهو ممّا يُطاق، وفيه أنّ الكسب إن لم يكن بإيجاد العبد إيّاه، فالتكليفُ تكليفٌ بما لا يُطاق، وإن كان بإيجاده إيّاه ثبت أنّ العبد فاعل موجد وهو المطلوب. وأيضاً لا اختيار للعبد في المحلّيَّة على رأي الأشاعرة كما مرّ، فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها، فنقول في تقرير دليل المصنف: لو لم يكن العبد فاعلاً لبعض الأفعال، بل كان الفاعل هو الله تعالى، لم يكن الحسن والقبيح شرعيّين كما زعمهُ الأشاعرة، إذ لو كانا شرعيّين لم يتحقّق قبيح،

إذ لا فاعل إلّا الله، ولا قبيح منهُ كما قرّروا، والكسب المنسوب إلى العبد فعل الله أيضاً، والذمُّ باعتبار المحليّة غير معقول كما مرّ.

الثاني، أنّ ما ذكره بقوله: «**وأمّا الثواب والعقاب المترتّبان على الأفعال.. إلخ**» مبنيٌّ على نفي الأسباب الحقيقيّة، وقد مرّ ما فيه، فتذكّر، على أنّ الكلام ههنا في ترتّب استحقاق الثواب والعقاب، لا في أنفسهما، فافهم ذلك.

الثالث، أنّ ما ذكره من مثال الإحراق عُقيب مسيس النار لا يطابق الممثّل أصلاً، إذ مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتّى يكابر فيها الأشاعرة، لا ريب أنّ في المثال المذكور لم يقع أمر ونهي ووعد ووعيد في فعل الإحراق، فلهذا لا يصحّ السؤال عنه، وأيضاً إنّما لا يُسأل عن فعل النار، لأنّه جماد لا حياة له ولا إرادة، لا لأنّه ليس بسبب للإحراق حقيقة كما توهّموه. وبالجملة، لو كان ترتّب الثواب والعقاب على الأفعال كترتب الإحراق على مسيس النار من دون أن يكون له سببيّة حقيقيّة كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلّق بها من الترغيب والترهيب والحثّ على تحصيل الكمالات وإزالة الرذائل ونحو ذلك فائدة، إذ لا تظهر فائدة ذلك إلّا إذا كان لقدرة العبد وإرادته تأثير في أفعاله ويتولّى مباشرتها بالاستقلال.

الرابع، أنّ قوله: «**وكما لا يصح عندنا أن يقال.. إلخ**» مع أنّه لا ارتباط له بكلام المصنّف ﷺ؛ مردودٌ بما سبق من أنّ التصرف إن كان بطريق حسن، فهو حسن، وإلّا فهو قبيح، فإنّا إذا وعدنا عبيدنا بالإعتاق والإنعام بفعل ما يورث مشقّة عظيمة عليهم، وبالسياسة لتركه ففعله بعضهم على ما أردناه وتركه بعضهم مشتغلاً بما يلتذُّ به مما كنّا مانعين منه، ثمّ أعتقنا العاصي وأنعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمّل للمشقة انقياداً لأمرنا؛ يحكم العقلاء بظلمنا البتّة، بخلاف ما لو أعتقنا بعض عبيدنا ابتداءً،

وأمرنا بعضاً آخر بخدمة شاقّة لا [تـ]ـتجاوز طاقتهـ[ـم]، فإنّه لا يعدُّ ظلماً، واللازم على الأشاعرة نظير الأوّل دون الثاني، وظاهرٌ أنّه لو لم يجب استقلال العبد في فعله، لزم رفع فائدة البعثة، ويصحُّ السؤال لكونه ظلماً على التحقيق.

الخامس، أنّ ما ذكره من أنّ «**التكليف والتأديب والبعثة والدعوة قد تكون دواعي العبد إلى الفعل.. إلخ**» مدخولٌ بأنّ الإنسان مجبول على الفعل ، سواء بُعث إليه النبي أو لا، فلا حاجة لهم في أصل الفعل إلى بعثة النبي الداعي لهم إلى ذلك كما لا يخفى. ثمّ ما ذكره الناصب من الإلزام غير لازم لما سيجيء من أنّ علمه تعالى تابع للمعلوم، لا علّة له، على أنّه لو تمّ لزم أن تكون أفعاله تعالى أيضاً اضطراريّة لجريانه فيه بعينه، فما لم يلزمنا في مسألة علم الله تعالى لزمكم في مسألة خلقه تعالى للأعمال المعلّلة بعلمه على ما زعمتموه، فتدبّر.

[٧٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٥]

«ومنها أنّه يلزم أن يكون الله تعالى أظلم الظالمين، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، لأنّه إذا خلق فينا المعصية، ولم يكن لنا فيها أثرٌ البتّة، ثمّ عذّبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا، كان ذلك نهاية الجور والعدوان، نعوذ بالله من مذهب يؤدّي إلى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان، فأيُّ عادل سوى الله تعالى؟ وأيُّ منصف سواه؟ وأيُّ راحم للعبد غيره؟ وأيُّ مجمع الكرم والرحمة والإنصاف؟ مع أنّه يعذّبنا على فعل صدر عنه، ومعصية لم تصدر عنّا[1]، بل منه»،[2] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان إلى الله المنّان، وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم، والظلم تصرّف في حق الغير، والله تعالى لا يظلمُ الناس في كل تصرّف يفعل فيهم، وقد رُوي أنّ عمرو بن العاص سأل أبا موسى الأشعري رضي الله عنه، فقال: يخلق فيّ المعصية ثمّ يعذّبني بها؟ فقال: أبو موسى: لأنّه لم يظلمك. وتوضيحُ هذا المبحث أنّ النظام الكلي في خلق العالم يقتضي أن يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم مهندس، فإنّه يقتضي أن يكون فيه بيت الراحة، ومحلّ الصلاة وإن لم يكن البيت مشتملاً على المستراح كان ناقصاً، كذلك إن لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلّي، ولم يملأ النار من العصاة، وكما أنّه لا يستحسن أن يُعترض على المهندس أنّك لِمَ علمت المستراح؟ ولِمَ لَمْ تجعل البيت كأنّه محلُّ العبادة ومجلس الأُنس؟ كذلك لم يحسُن أن يُقال لخالق النظام الكلي: لِمَ خلقت العصاة؟ ولِمَ لَمْ تجعل العباد كلّهم مطيعين؟ لأنّ النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين، فالتصرُّف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجداً وبعضه

(١) وقد يُجاب عن هذا بأن عذاب العبد ومعاقبته إنّما هو للكسب لا للإيجاد، فلا يلزم الظلم، وفيه أنّه إن لم يكن للعبد هنا تأثير، فالظلم لازم، وإن كان له تأثير في شيء سواه سُمّي كسباً أو غيره، فيكون العبد مُوجداً، وهو المطلوب. (المؤلّف)

(٢) نهج الحق ص١٠٤.

مستراحاً هل يُقال: هو ظلم؟ فكذلك تصرّف الحق سبحانه في الوجود بأيّ وجه يتّفق لا يُقال أنّه ظلم، ولكنّ المعتزلي الأعمى يحسبُ أنّ الخلق منحصر فيه، وهو مالك لنفسه، والله ملك عليه، [و]لا يعلم أنه مالك مطلق، ألا ترى أنّ الرجل الذي يعمل عملاً ويستأجر على العمل رجالاً ويستعمل معهم بعض عبيده الأرقّاء، فإذا تمّ العمل أعطى الأجراء أجرتهم ولم يعط العبيد شيئاً، هل يُقال أنّه ظلم العبد؟ لا شكّ أنّه لا يقول عاقل أنّه ظلم العبد، وذلك لأنّه تصرّف في حقّه بما شاء. ثمّ إنّ هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته، أو قطع عنه القوت واللباس، يُقال أنّه ظالم، وذلك لأنّه تجاوز من ذلك الحدّ، فقد ظلم، وذلك لأنّه ليس بالمالك المطلق، ولو كان هو المالك المطلق، وكان له التصرّف حيثما شاء وكيفما أراد لكانـ[ـت] كل تصرّفاته عدلاً لا جوراً وظلماً، كذلك الحقُّ سبحانه هو المالك المطلق، وله التصرّف كيفما شاء وحيثما أراد، فلا يُتصوّر منه ظلم بأيّ وجه تصرّف، خذ هذا التحقيق ولا تعدِ عن هذا»، انتهى.

أقول:

تحقيقُ المسألة على وجه يظهر به تمويه استعاذة الناصب أنّه لا خلاف بين العلماء في أنّه تعالى عادل متفضّل مُحسن، وإنّما الخلاف في معناه. قالت الأشاعرة أنّ معنى كونه تعالى عادلاً أنّه متصرّف في ملكه، لا في ملك غيره كما مرّ، وقالت العدليّة من الإماميّة والمعتزلة: معناهُ أنّه يختار الحسن ويخلُّ القبيح، لكن من المعلوم أنّ التصرّف في الملك يمكن أن يكون على الوجوه الحسنة، وأن يكون على الوجوه القبيحة، ولا ريب في أنّ التصرّف في الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل، فالقائلون بأنّ لا مؤثّر إلّا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور في العالم، جاحدون لكونه تعالى عادلاً في المعنى، لأنّ فاعل الظلم والجور لا يكون عادلاً، وأمّا القائلون بأنّ العبيد محدثون لتصرفاتهم، فهم ينسبون الظلم إلى أنفسهم وينزّهون الله تعالى عمّا يقولون ويفترون – يعني النواصب القدريّة –، وجوابهم عمّا ذكره أهل العدل بأنّا لا نسلم أنّ خالق الظلم

والجور ليس بعادل، فإنّ خلق جميع الأشياء ليس بقبيح بالنسبة إليه، وإنّما تصير الأشياء قبيح بالنسبة إلى الخلائق، وباعتبار قيامها بهم؛ مكابرة تسد باب المناظرة.[1]

ثمّ إنّ الناصب لم يجعل عمرو بن العاص ههنا شريكاً مع أبي موسى في الدعاء برضا الله تعالى، لأنّه وافق مذهب أهل الاعتزال، وغفل عن كونه من أعداء أمير المؤمنين عليه السلام، وإلّا لوجه إليه السلام والتحيّة أيضاً.

وأمّا ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كيت وكيت، فإنّما تمثّل به العلّامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالأصلح بنظام الكل على ما ذهب إليه الحكماء والإماميّة دون غيرهم من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ولا مطابقة فيه لمذهب الأشاعرة كما توهّمه الناصب، فإنّ ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليّته في نظام مجموع البيت، إذ لولاه لتلوّث جميع البيت وفزع أهله من الروائح المستقذرة، بخلاف ما اشتمل عليه العالم من الأفعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها، فإنّها كما مرّ لا يظهر نفعها في نظام العالم، بل يكون مخلّاً فيها.

وأيضاً الكلام في دعواهم حسن مطلق التصرّف من الله تعالى، والتصرّف الذي، مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل، بخلاف بعض التصرفات التي تنسبه الأشاعرة الله تعالى ويمنعه أهل العدل.

ثمّ ما ذكره من التنوير المظلم[2]، لا مطابقة له مع المتنازع فيه، لأنّ عدم إعطاء السيّد

---

(١) قوله رحمه الله: «مكابرة تسدُّ باب المناظرة» راجعٌ إلى قوله: «وجوابهم»، أي أنّه رحمه الله بعدما قرّر جواب الأشاعرة وصفه بأنّه مكابرةٌ تسدُّ باب المناظرة. (المصطفوي)

(٢) المراد من التنوير قوله: «ألا ترى.. [إلخ]». (شهاب الدين)

للعبيد أجرة في الصورة المذكورة، إنّما لا يستقبحه العقل لأنّهم عياله، وعليهم نفقته من المأكول والملبوس، فلا يجب عليه عقلاً ولا شرعاً أن يعطيهم سوى ذلك ممّا أعطى الأجراء الأحرار، وإن أراد بقوله لم يعطهم شيئاً أنّه لم يعطهم شيئاً أصلاً لا أجرة ولا قوتاً ليسدّ رمقهم كان ظلماً، وهو ظاهر.

وأمّا ما ذكره بقوله: «**ثمّ إنّ هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته، أو قطع عنه القوت واللباس يُقال أنّه ظالم.. إلخ**» فهو حجّة على الناصب من حيث لا يشعر، لدلالته على أنّ مطلق التصرّف لا يكون عدلاً كما ادّعاه أهل العدل، وأمّا تعليل كون ذلك ظلماً بأنّه ليس بمالك على الإطلاق، فعليل، وإنّما العلّة في كونه ظلماً أنّه تصرّف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الإطلاق أو عن غيره كما لا يخفى، وعلى ما حقّقناه ينبغي لأصحاب الناصب تعدّيه سريعاً عمّا سماه بالتحقيق، وإن كان باسم ضدّه حقيق، والله ولي التوفيق.

[٧٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ۶]

«ومنها أنّه يلزم منه تجويز انتفاء ما عُلم بالضرورة ثبوته. وبيانه[١] أنّا نعلم بالضرورة أنّ أفعالنا إنّما تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف، فإنّا نعلم بالضرورة أنّا متى أردنا الفعل، وخلص الداعي إلى إيجاده وانتفى الصارف، فإنّه يقع، ومتى كرهناه[٢] لم يقع، فإنّ الإنسان متى اشتدّ به الجوع، وكان تناول الطعام ممكناً، فإنّه يصدر منه تناول الطعام، ومتى اعتقد أنّ في الطعام سمّاً انصرف عنه، وكذا نعلم من حال غيره ذلك، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ شخصاً لو اشتدّ به العطش ولا مانع له[٣] من شرب الماء فإنّه يشربه بالضرورة، ومتى علم مضرّة دخول النار لم يدخلها، ولو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى؛ جاز أن يقع الفعل وإن كرهناه، وانتفى الداعي إليه، ويمتنع صدوره عنّا وإن أردناه، وخلص الداعي إلى إيجاده على تقدير أن لا يفعله الله تعالى، وذلك معلومُ البطلان، فكيف يرتضي العاقل لنفسه مذهباً يقوده إلى بطلان ما عُلم بالضرورة ثبوته؟»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد سبق في تحرير المذهب أنّ الأفعال تقع بقدرة الله تعالى عُقيب إرادة

العبد على سبيل العادة، فإذا حصلت الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد، وإن جاز عدم الوقوع عقلاً كما في سائر العاديّات التي يجوز عدم وقوعها ويستحيل عادة، فكذا كلُّ ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء، فإنّه يجوز أن لا يقع عُقيب إرادة الطعام، ولكنّ العادة جرت بوقوعها.

(١) الواو ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «كرهنا»، بحذف الهاء. (المصطفوي)

(٣) «له» غير موجودة في متن الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١٠٤-١٠٥.

أمّا قوله: «ولو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى؛ جاز أن يقع الفعل وإن كرهناه»، فهذا أمر صحيح، فإنّا كثيراً ما نفعل الأشياء ونكرهها، وهذا الجواز ممّا لا ريب فيه، وليس في إنكار هذا الجواز نفي ما عُلم بالضرورة»، انتهى.

أقول:

ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلاً هو عين الدعوى المخالفة التي يتكلّم المصنّف عليها، فإنّ العقل الصحيح لا يجوّز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف، فكيف تصير إعادتها جواباً ودفعاً لما ذكره المصنّف؟

وأمّا ما ذكره بقوله: «**فإنّا كثيراً ما نفعل الأشياء ونكرهها.. إلخ**»، فإن أراد أنّا كثيراً ما نفعل الأشياء التي نكرهها قبل الفعل، فوقوعُ هذا غير مسلّم ومخالف للضرورة، وإن أراد أنّا كثيراً ما نفعل الأشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك، فمسلّم، لكنّ المصنّف إنّما ادّعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة العقل له قبل الفعل.

وأمّا قوله: «**وليس في إنكار هذا الجواز نفي ما عُلم بالضرورة**»، فغلط ظاهر، لأنّ المصنّف ﭬ قد ادّعى أنّ جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة، فهو ﭬ منكر لذلك الجواز لكونه منافياً للضرورة، فإيراد الناصب عليه بأنّه ليس في إنكار هذا الجواز نفي ما عُلم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل، ولا يرجع إلى حاصل.

[٧٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٧]

«ومنها أنّه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه، وذلك لأنّ أفعالنا إنّما تقع على الوجه الذي نريده ونقصده، ولا يقع منّا على الوجه الذي نكرهه، فإنّا نعلم بالضرورة أنّا إذا أردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة، وإذا أردنا الحركة يسرة لم تقع[1] يمنة، والحكم بذلك ضروري، فلو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى؛ جاز أن تقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة، وبالعكس، وذلك ضروريُّ البطلان»،[2] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جوابُ هذا ما سبق في الفصل السابق أنّ هذه الأفعال تقع عُقيب إرادة العبد عادة من الله تعالى، وأنّ الله تعالى يخلق هذه الحركات عُقيب إرادة العبد وهو يخلق الإرادة، والضرورة إنّما تقضي على وقوع هذه الأفعال عُقيب القصد والإرادة، لا أنّها تقضي بأنّ هذه الإرادة مؤثّرة خالقة للفعل، والعجب أنّ هؤلاء لا يفرّقون بين هذين المعنيين، ثمّ من العجب كلّ العجب أنّهم لا يرجعون إلى أنفسهم ولا يتأمّلون أنّ هذه الإرادة من يخلقها؟ أهم يخلقونها أم الله تعالى يخلقها؟ فالذي خلق الإرادة وإن لم يرد العبد تلك الإرادة وهو مضطّر في صيرورته محلًّا لتلك الإرادة خالق الفعل، فإذا بلغ أمر الخلق إلى الفعل رقدوا كالحمار في الوحل، ونسبوا إلى أنفسهم خلق الأفعال، وفيه خطر الشرك»، انتهى.

---

(١) هذه الكلمة متبوعة بكلمة «الحركة» في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١٠٥.

أقول:

ما ذكره من العجب ليس من جهله بعجب، ويدفع تعجّبه ما ذكرنا سابقاً من أنّ القول بالقدرة والإرادة الغير المؤثّرتين سفسطة باطلة، وكذا ما أتى به من كلّ العجب، فإنّ أصل الإرادة وإن كانت مخلوقة لله تعالى، لكن صرفها إلى فعل من فعل العبد. والحاصلُ أنّ المخلوق لله تعالى أصل الإرادة، وهو الكيفيّة النفسانيّة التي من شأنها ترجيح الفعل أو الترك، لكنّ فعليّة الترجيح وتعلّق القدرة والإرادة بالفعل أي جعلهما متعلّقاً به من العبد، لا من الله تعالى، ونمنع ما ذكره العلّامة الدواني في رسالته من أنّ تعلّق الإرادة منبعث من مجرّد تصوّر العلائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلّف تحقّق الفعل عن تحقّقها، وجميع ذلك بقدرة الله تعالى، وإرادته، فلِمَ[1] لا يجوز أن يكون منبعثاً من ذلك؟ مع أنّه أمرٌ اعتيادي كان منشأهُ العبد، وهلمّ جرّا، والتسلسل في الأمور الاعتباريّة ممّا لا يبالي بارتكابه، وكأنّه لهذا قال شارح المقاصد: الحقُّ أنّ مبنى المبادئ القريبة لأفعال العباد على قدرتهم واختيارهم، ومبنى المبادئ البعيدة على إلجائهم واضطرارهم، فلا يلزم من صيرورة العبد محلّاً لأصل تلك الإرادة أن يكون مضطّراً في التعيين والترجيح كما توهّمه الناصب الحمار، وزعم أنّه قد أخرج بذلك نفسه عن الوحل، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به — إن شاء الله تعالى —.

---

(١) هكذا جاء في بعض النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة، غير أنّ المُثبت فيها: «لم» بحذف حرف الفاء. (المصطفوي)

[٨٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٨]

«ومنها أنّه[١] يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه، والآيات المتظافرة[٢] فيه الدالّة على استناد الأفعال إلينا، وقد بيّنتُ في كتاب الإيضاح[٣] مخالفة أهل السنّة لنصّ الكتاب العزيز والسنّة بالوجوه التي خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتّى أنّه لا تمضي آية من الآيات إلّا وقد خالفوا فيها من عدّة أوجه، فبعضها يزيدُ على بضع وبعضها يزيدُ على العشرين،[٤] ولا ينقص شيء منها عن أربعة.

ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالّة على أنّهم خالفوا صريح القرآن، ذكرها أفضل متأخّريهم وأكبر علمائهم فخر الدين الرازي[٥]، وهي عشرة.

الأوّل، الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا﴾، و﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾، و﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾، و﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، و﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾، و﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾، و﴿مَن يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾، و﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾، و﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾»،[٦] انتهى.

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: المتظاهرة. (المصطفوي)

(٢) هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) العنوان الكامل للكتاب هو إيضاح مخالفة السُنّة لنصّ الكتاب والسنّة، وهو كتاب مطبوع منتشر. قال الشيخ الطهراني ﵀ في الذريعة ج٢ ص٤٩٨: «يُعدُّ من كتب التفاسير – كما مرّ بعنوان الإيضاح في التفسير – لما فيه من تفسير الآيات وبيان مداليلها، ويُعدُّ من كتب الردود الدينيّة لاشتماله على بيان مخالفاتٍ لنصّ الكتاب والسنّة». (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: «فبعضها يزيدُ على عشرين» محلّ «فبعضها يزيدُ على بضع وبعضها يزيدُ على العشرين». هذا وقال السيّد المرعشي ﵀ في تعليقه على هذا الموضع في الطبعة المرعشيّة: «البضع – بفتح الباء وكسرها –: ما بين الثلاث إلى التسع». (المصطفوي)

(٥) مرّت ترجمته في هامش الصحيفتين ٧٨ من هذا المجلّد، فراجع. (المصطفوي)

(٦) نهج الحق ص١٠٥–١٠٦، وواو العطف بين الآيات إضافة منّا لاقتضاء السياق ذلك. (المصطفوي)

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: اعلم أنّ النص ما لا يحتمل خلاف المقصود، فكلّما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلّف عالماً به يكون كافراً – نعوذ بالله من هذا –، وكلُّ ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود، فالمخالفة له لا تكون كفراً، بل هو محلٌ للاجتهاد والترجيح لما هو الأنسب والأقرب إلى مدلول الكتاب، والعجب من هذا الرجل أنّه جمع الآيات التي أوردها الإمام الرازي ليدفع عنها احتمال ما يخالف أهل السنّة، ثمّ أتى على الآيات كلّها ووافق مذهب أهل السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة، وهذا الرجل ذكر الآيات وجعلها نصوصاً مؤيّدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الإمام في تأويل الآيات وتطبيقها على مذهب أهل السنّة والجماعة، وهذا يدلُّ على غاية حمق الرجل وحيلته وتعصّبه وعدم فهمه، أما كان يستحي من ناظر في كتابه، ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في وقعة حرب، وكانت تلك السهام قتلت طائفة من أهل عسكره، فأخذ السهام من بطون أصحابه ومن صدورهم وأفخاذهم، ثمّ يفتخر أنّ لنا سهاماً قاتلة للرجال، ولم يعلم أنّ هذه السهام قتلت أحبابه وأعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب. ثمّ [إنّ] جعل هذه الآيات دليلاً على مذهبهم الباطل من باب إقامة الدليل في غير محلّ النزاع، فإنّا لا ننكر أنّ للفعل نسبة وإضافة إلى الفاعل، ونسبة وإضافة إلى الخالق، كالسواد فإنّ له إضافة إلى الأسود لأنّه محله، وإلى الخالق الذي خلقه في الأسود حتّى صار به أسود، فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فيه إضافة الكفر إلى العبد، ولا شكّ أنّه كذلك، وليس لنا فيه نزاع أصلاً، والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة. وقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ لا شكّ أنّ الكتابة تصدر من يد الكاتب، وهذا محسوس لا يحتاج إلى الاستدلال، والكلام في الخلق والتأثير، فنقول: الكتابة كسب العبد وخلق الحق، ألم يقرأ هذا الرجل آخر هذا الآية؟ ﴿ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾؛ صرّح بالكسب وأنّ كتابتهم كسب لهم، لا أنّه خلق لهم، وقس عليه باقي الآيات المذكورة»، انتهى.

أقول:

نعم، هذا معنى النص، لكن لا يلزم أن يكون حصول التنصيص على المقصود من مجرّد مفهوم اللفظ، مع قطع النظر عن القراين الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال و المقال، كما يُفهم من كلام الناصب موافقاً بجماعة زعموا مثله وبنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب والسنّة، فإنّ هذا مردودٌ عند المحقّقين منّا ومنهم، فقد قال جلال الدين السيوطي الشافعي[1] في كتاب الإتقان أنّه:

«بالغ إمام الحرمين[2] و غيره في الردّ عليهم، بأنّ الغرض من النص الاستقلال بإفادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال، وهذا وإن عز حصوله يوضع الصيغ ردا إلى اللغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية»[3] انتهى-

وبالجملة، كلُّ ما يحتمل الوجوه بالنظر إلى مفهوم العبارة في بادئ النظر، ثمّ اندفع تلك الوجوه والاحتمالات بالنظر إلى القرائن الظاهرة داخل في النص ومخالفته إذا كان قرآنا أو حديثا يكون كفراً.

---

(١) هو الشيخ جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن الشافعي السيوطي المصري مولداً ومسكناً الشافعي فروعاً الأشعري أصولاً، كان أعجوبة في اقتناء الفضائل والعلوم، مشهوراً بكثرة التصنيف والتأليف، حتّى يُقال أنّه صدرت من قبله خمسمائة كتاب ورسالة. منها كتاب طبقات الحفاظ، وكتاب الإتقان، وكتاب شرح ألفية ابن مالك في النحو، وكتاب الإكليل في استنباط التنزيل، وكتاب الجامع الصغير في حديث البشير النذير، وكتاب تاريخ الخلفاء، وكتاب الخصائص الكبرى وغيرها. أخذ العلوم عن جماعة منهم الشيخ أبو العباس الشمني صاحبة الحاشية على المغني في النحو ومنهم الشيخ علم الدين المناوي، ومنهم الشيخ محي الدين الكافيجي، ومنهم الشيخ علم الدين البلقيني وغيرهم. (شهاب الدين)

(٢) مرّت ترجمته في هامش الصحيفة ٩٠ من هذا المجلّد، فراجع. (المصطفوي)

(٣) الإتقان ص. وقال السيّد المرعشي ﵀ في هذا الموضع: «هو كتاب الإتقان في علوم القرآن، ولعمري أنّه سفر نفيس قليل النظير في بابه». (المصطفوي)

وأمّا ما ذكره من العجب، فليس من جهله بعجب، ويدفعه أنّه لـمّا ادّعى المصنّف نصوصيّة تلك الآيات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم أنّ الرازي ذكر لها تأويلات كان تعرّض المصنف لذكرها لغواً مستدركاً، وكفى في ضعف ارتكاب التأويل ما قيل أنّ يوم التأويل ليل أليل، سيّما تأويل النصوص المعتضدة بدليل العقل، وبالجملة تلك التأويلات صرف للآيات تصريف الأفعال في غير ما أُنزلت فيه، وإحالة لكلام الله، وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها تابعة لهوى المذهب، وإخراج للقرآن المبين عن أن يكون دليلاً للمحقّقين وحجّة على المبطلين وفتح لباب تأويلات الباطنيّة الملحدين، وما ندري كيف يستجير من يعلم أنّ وعد الله حقٌّ مثل هذا في القرآن وفي دين الله المبين؟

وأمّا ما ذكره من المثل، ففيه من الخبط ما يليق أن يُضرب به المثل، وذلك لأنّ المصنّف لـمّا ادّعى أنّ تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصاً، فكانت على صدور الخصم نصولاً، ولها إليهم إصابة ووصولاً، فكيف يصدق أنّه كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولاً، وأنّهم جعلوا غيرهم بها مقتولاً؟ على أنّا لو فرضنا أنّ الرازي أو غيره من أهل السنّة كابروا على نصوص تلك الآيات واستدلّوا بها على مذهبهم قبل استدلال أهل العدل بها، فمثل المصنّف في ذلك حينئذٍ مثل قوم من الأقوياء الرماة لخصمهم من بعيد قد قابلهم من الحمق الشديد جماعة كان قسيهم من الضعف في النزع، وسهامهم خالية عن الأثر واللذع، فقصرت سهامهم عن الوصول إلى الصدور والأصلاب، ووقعت قدّام هؤلاء الأقوياء على التراب، فالتقط من الأقوياء من كان له من الرماية سهم وافر تلك السهام القاصرة، ورماها على رماتها تلك الجماعة الحمقى الخاسرة، حتّى قُتل بتلك السهام أحبارهم، والبقيّة ولّوا أدبارهم، ثمّ يفتخرُ ذلك الملتقط بأنّه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم، واستأصلهم بها عن أصولهم!

وأمّا ما ذكره من «**أنّا لا ننكر أنّ للفعل نسبة وإضافة.. إلخ**» ففيه أنّ الكلام ليس في مطلق النسبة، وإلّا فللفعل إلى الزمان والمكان أيضاً نسبة مع أنّهما ليسا فاعلين له اتّفاقاً، بل الكلام في نسبة الفاعليّة، ولم يُعهد في العرف ولغة القرآن تسمية المحلّ فاعلاً وكاسباً، بل الفاعل هو الخالق، والفرق بين الخلق والكسب اصطلاح من الأشاعرة لا يفيد في مقابلة الخصم، على أنّ الكسب الذي ينسبونه إلى العبد بمعنى صرف العبد القدرة، أو بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلّيّة ونحوها، فخالق الصرف ونحوه، إمّا الله تعالى فلا شيء للعبد، وإمّا العبد، فيلزم أن يكون خالق بعض أفعاله، ولا ينفع دعوى كونه اعتباريّاً في إخراجه عن كونه مخلوقاً للعبد، لأنّ مسألة خلقه تعالى الأعمال تعمُّ الأفعال الاعتباريّة كما يدلُّ عليه جعلهم الكفر من المخلوقات، وبما ذكرنا يندفعُ جميع ما ذكره الناصب في تأويل الآيات الدالّة على إضافة الفعل إلى العباد، لأنّ معنى «كفروا» في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلّاً للكفر، وأمّا الكسب بمعنى المباشرة وصرف القدرة، فراجع إلى الفعل كما أشرنا إليه فينا في ما ادعوه من أنّه لا فاعل في الوجود إلّا الله، وإن جوّزوا صدور هذين الفعلين من العبد، فليجوّزوا صدور الأفعال المتنازع فيها منه أيضاً من غير احتياج إلى تحمّل اختراع الكسب المحال.

وأمّا ما ذكره من أنّه «**لا شكّ أنّه تصدر الكتابة من يد الكاتب، وهذا محسوس لا يحتاج إلى الاستدلال، والكلام في الخلق والتأثير.. إلخ**» ففيه ما مرّ من بطلان الفرق بين الخلق والفعل، وبطلان القول بالقدرة الغير المؤثّرة، والحاصلُ أنّ هذه الآية صريحة فيما ادّعاه المصنف ﵀، غير قابلة للتأويل، لأنّ مفادها إثبات الفعل لأحد، ونفيه عن غيره، ففيه إضافة الفعل إلى فاعله على أبلغ الوجوه، وتوضيحهُ أنّه تعالى عبّر فيها بالأيدي عن الأنفس لأنّ أكثر أعمالهنّ بها، ولأنّ العادة قد جرت بإضافة الأفعال التي

يلابسها الإنسان إلى اليد وإن اكتسبها بجارحة أخرى، فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم، ولأنّ ذكر اليد يحقّق ويؤيّد إضافة الفعل إلى فاعله، كما ورد في المثل: «**يداك أوكتا وفوك نفخ**»[1] يعني يداك لا يدا غيرك وفوك لا فو سواك، يعني أنت فعلت بآلتك، لاستحالة أن يفعل أحد بجارحتك.

وأمّا قوله «**صرّح الله بالكسب في الآية المذكورة**» فمدخولٌ بما أشرنا إليه سابقاً من أنّ لفظ الكسب في الآية بمعنى آخر غير ما اخترعه الأشاعرة، لكنّهم للفرار عن الجبر اضطّروا إلى صرفه عن ظاهره، وصرفه كصرف الأفعال تارةً إلى صرف القدرة نحو الفعل، وتارةً إلى المقارنة والمباشرة، وتارةً إلى المحلّيّة وتارة إلى اتّصاف الفعل بالطاعة أو المعصية، وشيء من هذه المعاني لم يُعهد في اللغة ولا فُهم من الكتاب والسنّة كما لا يخفى على من تأمّل وأنصف.

(١) قال في الأساس: «أوكت السقاء شده بالوكاء، وهو الرباط، وفي المثل يداك أوكتا وفوك نفخ. قال في مجمع الأمثال: وقال المفضّل: أصله أنّ رجلاً كان في جزيرة من جزائر البحر فأراد أن يعبر على زق قد نفخ فيه فلم يحسن إحكامه حتّى إذا توسّط البحر فخرجت منه الريح فغرق، فلمّا غشيه الموت استغاث برجل فقال له: يداك أوكتا، اه، يُضرب لمن يجني على نفسه الحين». (شهاب الدين)

[٨١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٩]

«الثاني، ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على إيمانه، وذمّ الكافر على كفره، ووعده بالثواب على الطاعة، وتوعّده بالعقاب على المعصية، كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾، و﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، و﴿وإبراهيم الذي وفى﴾، وأن ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، و﴿لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾، و﴿هَلْ جَزَاء الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾، و﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، و﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، و﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾، و﴿أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيا﴾، و﴿الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مدح المؤمن وذمّ الكافر بكونهما محلًّا للكفر والإيمان، كما يُمدح الرجل لحسنه وجماله، وتُمدح اللؤلؤة بصفاتها، والوعد والوعيد لكونهما محلًّا للأعمال الحسنة والسيّئة، كما يُؤثر ويُختار المسك ويُحرق الحطب والحشيش، والآيات المذكورة إنّما تدلُّ على المدح للمؤمن والذمّ للكافر وبيان ترتّب الجزاء، وليس النزاعُ في هذا، لأنّ هذا مسلّم، والكلامُ في أنّ الأعمال المجزية هل هي مخلوقة لله تعالى أو للعبد؟ وأمّا المباشرة للعمل والكسب الذي يترتّب عليه الوعد والوعيد والجزاء، فلا كلام في أنّها من العبد، ولهذا يترتّب عليها الجزاء، فعُلم أنّ في الآيات ليس دليل لمذهبه[2]»، انتهى.

أقول:

قد مرّ أنّ القول بسببيّة المحل والاتّصاف الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان، ويُنبّه عليه بأنّ أفعال العباد ممّا يصحّ المدح والذم عليه اتّفاقاً، والغرائزُ

---

(١) نهج الحق ص١٠٦.

(٢) لا يخفى ما في العبارة الأخيرة من اللحن والركاكة. (المصطفوي)

الحاصلة في محلّها ليست كذلك، لـمّا وقع فيها الاختلاف. وبالجملة، إنّا نعلم ضرورة قبح المدح والذمّ على كون الشخص طويلاً أو قصيراً، أو كون السماء فوقه والأرض تحته، وإنّما يحسن هذا المدح أو الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه.

وأمّا تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله، وبمدح اللؤلؤة بصفاتها، فمردودٌ بأنّ المدح وإن عمّ الاختياري وغيره، لكنّ مدح المؤمن على إيمانه – مثلاً – إنّما يقع من حيث اختياره في ذلك، وإذ لا اختيار له فيه فينتفي المدح من تلك الحيثيّة، وهذا هو مراد المصنّف، وحينئذ الاستشهاد بمدح نحو اللؤلؤة يكون خارجاً عن المبحث كما لا يخفى.

[٨٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١٠]

«الثالث، الآيات الدالّة على أنّ أفعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون[١] مثل أفعال المخلوقين في[٢] التفاوت والاختلاف والظلم. قال الله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾، و﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾، والكفر والظلم ليس بحسن. وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾، والكفر ليس بحق. وقوله: ﴿إِنَّ اللهَّ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، و﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، و﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾، و﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾، و﴿وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب جميع المليّين أنّ أفعال الله تعالى منزّهة عن أن [تـ]ـكون مثل أفعال المخلوقين، فإنّ أفعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم، وأفعال الله تعالى منزّهة عن هذه الأشياء، فالآيات الدالّة على هذا المعنى دليل جميع المليّين، ولا يلزمُ الأشاعرة شيء منها، لأنّهم لا يقولون أنّ أفعال العباد أفعال الله تعالى حتّى يلزم المحذور، بل إنّهم يقولون: أفعال العبادة مخلوقة لله مكسوبة للعبد، وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة، فالتفاوت والاختلاف واقع في أفعال العباد كما في سائر الأشياء كالإنسان وغيره من المخلوقات، فإنّ الاختلاف والتفاوت واقعان فيها لا محالة، فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الأشياء بماذا يُنسب؟ وبأيّ شيء يُنسب؟ فليُنسب إليه اختلاف العباد.[٤]

وأمّا الاستدلال بقوله: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ على أنّ الكفر ليس خلقه، فباطل، لأنّ الكفر

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: يكون. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: من. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١٠٧.

(٤) فيه اعتراف بأنّ الله تعالى يخلق القبيح من الكفر وغيره، وكفى ذلك في كفره وكفر أصحابه من الأشاعرة الفاجرة. (المؤلّف)

مخلوق لا خلق، ولو كان كلُّ مخلوق حسناً أوجب أن لا يكون في الوجود قبيح، وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبائح المتحقّقة بخلق الله تعالى على ما سيجيء.

وأمّا الاستدلال بقوله: وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق على أنّ الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لأنّه ليس بحق، فباطل، لأنّ معنى الآية أنّا ما خلقنا السماوات والأرض إلّا متلبّسين بالحق والصدق والجد، لا بالهزل والعبث كما قال: وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما إلا بالحق، ولو كان المعنى وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلّا بكون كلّ مخلوق حقّاً، لأفاد أنّ الكفر حق، وأنّى يُفهم هذا المعنى من هذا الكلام؟ نعم، ربّما فهم ذلك الأعرابي الجاف والحلّي الراطن[1] ذلك المعنى من كلام الله»، انتهى.

أقول:

قد مرّ بيان أنّ نفي الأشاعرة الظلم عن الله تعالى إنّما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة، وأنّ الكسب باطل بما مرّ مراراً وسيجيء في موضعه.

وأمّا قوله: «**فالتفاوت والاختلاف واقع في أفعال العباد كما في سائر الأشياء كالإنسان وغيره من المخلوقات**»، ففيه نظر من وجهين؛ الأوّل: أنّه يُشعر بأنّ في خلق الإنسان ونحوه من مخلوقات الله تفاوتاً واختلافاً أيضاً، وهذا مع مخالفته لنصّ الآية منافٍ أيضاً لما قاله سابقاً من أنّ أفعال الله تعالى منزّهة عن التفاوت والاختلاف. والثاني، أنّه فهم من نفي الاختلاف الواقع في الآية نفي الاختلاف بحسب الأنواع والأشخاص ونحوها، ولهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومناقضة نفسه، وليس كذلك بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الآية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر الفهم: لو كان كذا

---

(١) قف على بذاءة لسان الرجل وقلّة أدبه وسلوكه في سبيل العلميّات مسلك المكّارين والجمّالين والحجّامين، فبالله عليك أهكذا سيرة العلماء وطريقة العقلاء؟! عصمنا الله تعالى من العصبيّة الباردة الجاهلية. (شهاب الدين)

لكان أحسن؛ كذا في تفسير النيسابوري، ومن البيّن أنّ أكثر أفعال الإنسان بهذه الحيثيّة.

وأمّا ما ذكره من أنّ الكفر مخلوق لا خلق، فغيرُ قادح في استدلال المصنّف بالآية، لأنّها كما قصد المصنّف إنّما دلّ على حسن المخلوق لا الخلق، لأنّ الحسن المفهوم من قوله تعالى: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ إنّما يتعلق بكلّ شيء خلقه، بالخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله: ﴿خَلَقَهُ﴾، ولا ريب في أنّ الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه.

قوله: «**ولو كان كلُّ مخلوق حسناً.. إلخ**»، قلنا: بطلان اللازم ممنوع.

قوله: «**لكثرة المؤذيات والقبائح والمتحقّقة**»، قلنا: هذا مع كونه منافياً لإنكاره سابقاً كون القبائح صادرة من الله تعالى؛ مردودٌ بأنّه إن أراد من المؤذيات والقبائح ما عدا الأفعال الصادرة عن العباد كخلق الحيّات والعقارب والسباع ونحوها، فقد بيّنّا سابقاً أنّها ليست بقبيحة عند التأمّل في خواصها، وكون نفعها أكثر من ضررها، وإن أراد به ما يشمل أفعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا، فلا نسلّم أنّها صادرة عن الله تعالى، بل هو أوّل المسألة.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**معنى الآية أنّا ما خلقنا السماوات والأرض إلّا متلبّسين بالحقّ والصدق.. إلخ**»، ففيه أنّه على تقدير تسليم أن يكون الحقُّ والصدق والجدّ معانٍ متقاربة كما يدلُّ عليه ظاهر كلامه؛ لا معنى للآية إلّا أن تكون تلك الأشياء حقّاً، لا أنّ الحقّ أمرٌ آخر مباين لها متلبّس بها مصاحب لها، كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، وبهذا عُلم أن قوله: «**وأنّى يُفهم هذا المعنى من هذا الكلام**» دليل على اعوجاج فطرته المرّ المرواني، وقصور فهمه عن إدراك واضحات المعاني، فإنّه لا يفهم أنّ ما ذكره من تفسير الآية هل هو مضمون كلام المصنّف أو يدفعه ويمنعه؟ ولا يدري أين يذهب رأسه؟ وبأيّ شيء يشتعل أو ينطفي نبراسه؟ والحمدُ لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل، ومعارضتهم الحقّ بأغثّ ما يكون من الكلام.

[٨٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١١]

«الرابع، الآيات الدالّة على ذمّ العباد على الكفر، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال، ومن مذهبهم أنّ الله تعالى(١) خلق الكفر في الكافر وأراده منه، وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبّخه عليه؟ وقال الله(٢) تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاس أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾، وهو إنكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم أنّ رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه، ثمّ يقول: «ما منعك من التصرف في حوائجي؟» قبُح منه ذلك. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾، و﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾. وقوله تعالى(٣): ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾، و﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾، و﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ و﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ و﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾، وكيف يجوز أن يقول: لِمَ تفعل؟ مع أنّه ما فعله؟ وقوله: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ و﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

قال الصاحب ابن عبّاد(٤): كيف يأمر بالإيمان ولم يُرده؟ وينهى عن الكفر وقد أراده؟ ويعاقب على الباطل وقدّره؟ وكيف يصرفه عن الإيمان ثمّ يقول: ﴿فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ ؟ ويخلق فيهم الكفر ثمّ يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾؟ ويخلق فيهم لبس الحقّ بالباطل ثمّ يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾؟ وصدّهم عن سواء السبيل ثمّ يقول: ﴿ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾؟ وحال بينهم وبين الإيمان ثمّ قال:

---

(١) ليست موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) كسابقه. (المصطفوي)

(٣) ليست موجودة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٤) للسيّد المرعشي ﵀ في هذا الموضع ترجمة مفصّلة للصاحب ﵀، أعرضنا عن إيرادها كاملة لما عرفته من ديدنا من الاختصار، وننقل مقدّمتها حيثُ قال فيها ضمن ما قال: «هو الوزير الأديب الفاضل الجليل أبو القاسم إسماعيل بن عبّاد بن عباس بن عبّاد بن أحمد بن إدريس الديلمي، المعروف بكافي الكفاة والصاحب والعلّامة الوزير. كان نابغة في العلوم لا سيّما الأدب والكلام، استوزره مؤيّد الدولة وأخوه فخر الدولة من الملوك الديالمة البويهيّين، وكان من بيت الوزارة والفضل». (المصطفوي)

﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللهِ﴾؟ وذهب بهم عن الرشد ثمّ قال: ﴿فأين تذهبون﴾؟ وأضلّهم عن الدين حتّى أعرضوا ثمّ قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد سبق أنّ ذمّ العباد على الكفر لكونهم محلُّ الكفر، والكاسبين المباشرين له، والإنكار والتوبيخ في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ﴾ لكسبهم الكفر، وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب، وإن كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الإيجاد والخلق، والأول كافٍ في ترتّب التوبيخ على فعلهم.

وأمّا ما ذكره من أنّ مذهبهم «أنّ الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراده منه، وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبّخه عليه؟» فقد ذكرنا جوابهُ فيما سبق أنّ التوبيخ باعتبار الكسب والمحلّيَّة، لا باعتبار التأثير والخالقيّة، وقد ذكرنا فيما سبق أنّ هذا يلزمهم في العلم بعينه، وكذا حكم باقي ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي، فإنّ كل هذه التوبيخات متوجّهة إلى العباد باعتبار المحلّيَّة والكسب، لا باعتبار الخلق.

وأمّا ما ذكره من كلمات الصاحب ابن عبّاد، فهو كان رجلاً وزيراً متشدّقاً في الإنشاء معتزليّاً، ذكر الكلمات وسردها على وتيرة أرباب الترسّلات والمراسلات، وليس فيه دليل، وما أحسن ما قيل في أمثال كلامه (شعر):

كلامك يا هذا كبندق فارغ ... خليٌّ عن المعنى ولكن يقرقر

انتهى.

أقول:

قد سبق أنّ القول بالمحلّيَّة والكسب لا محلّ له عند العقل، ولا يكسب لهم خيراً ولا يصلح وجهاً لتوجّه الإنكار والتوبيخ من الله تعالى إلى العباد، ولا يكفي في ترتّبهما

---

(١) نهج الحق ص١٠٧-١٠٨.

على فعلهم، وقد سبق أنّ مظنّة لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾، وكذا الكلام في باقي ما ذكره من الآيات

وأمّا ما ذكره في دفع كلمات [الـ]ـصاحب ابن عبّاد ﵀ من أنّه كان رجلاً وزيراً متشدّقاً معتزليّاً، فلا يخفى ما فيه إذ لا يقدح شيء من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله. انظر إلى ما قال، ولا تنظر إلى من قال، لكنّ الناصب جعل ذلك وسيلة للهرب عن جوابه، ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من إعجابه. ثمّ ما ذكر أنّه كان من أهل الاعتزال، إنّما نشأ عن جهله بأحوال الرجال، وإنّما كان الصاحب ﵀ شيعيّاً إماميّاً بالغاً إلى نصابه، نشأ في حجر التشيّع وارتضع من لبابه،[1] على رغم أنف الناصب وأصحابه، كما حقّقه أرباب التاريخ في بابه. وأمّا ما ذكر من الشعر المشعر بأنّه زعم كلام الصاحب خالياً من المعنى، فلينصف أولياء الناصب أنّ الخالي عن المعاني [أ]هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بيّنّاهُ، أو الكلام المنقول عن الصاحب الذي جلّ أن يُوصف لفظه إلّا بالدرّ المنظوم، وكؤوس معانيه إلّا بالرحيق المختوم؟ لكنّ الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه، فلا يتّقي من الله تعالى، ولا يستحي من الناس، ولا يبالي بما أطلق به لسانه، لا يعجز عن الإتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الأشعري الخالي عن الشعور أولى به، ولا غرو أنّ الحق ينكره الجهول سيّما الفضول الذي هو على شفا جرف مهول، كما قيل (شعر):

الحـــقُّ ينكـــرهُ الجهـــولُ لأنّـــهُ عُـدم التصـوّر فيـه والتصـديقا

و هـو العـدوُّ لكـلّ مـا هـو جاهـلٌ فـإذا تصـوّرهُ يعـودُ صـديقا

(١) هذه إشارة إلى كونه اثني عشريّاً، فإنّه لبُّ التشيع، وباقي طوائف الشيعة قشر باطل. (المؤلّف)

[٨٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١٢]

«الخامس، الآيات التي ذكر[١] الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم، وتعلّقها بمشيئتهم[٢]. قال: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، و﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، ﴿فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾، و﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾، و﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾، و﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾، و﴿فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا﴾، وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة[٣] عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى بقوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾، و﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنَاهُم﴾»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: هذا الآيات تدلُّ على أنّ للعبد مشيئة، وهذا شيء لا ريب فيه، ولا خلاف لنا فيه، بل النزاع في أنّ هذه المشيئة التي للعبد هل هي مؤثّرة في الفعل مُوجدة إيّاه أو هي موجبة للمباشرة والكسب؟ فإقامة الدليل على وجود المشيئة في العبد غير نافعة له.

وأمّا قوله: «قد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى بقوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾»، فنقول: هذا الإنكار بواسطة إحالة الذنب على مشيئة الله تعالى عناداً أو تعنّتاً، فأنكر الله عليهم عنادهم، وجعل المشيئة الإلهيّة للذنب، وهذا باطل، ألا ترى إلى قوله: ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الإشراك إلى المشيئة؟ ولولا أنّ الإنكار في الآية الأولى لجعل المشيئة علّة للذنب، وفي الثانية لتعميم حكم المشيئة الموجبة للخلق، لم يكن فرق بين الأولى والثانية، والحالُ أنّ الأولى واردة للإنكار على ذلك، وهو منقول عنهم، والثانية من الله تعالى من غير إنكار، فليتأمّل المتأمّل ليظهر عليه الحق»، انتهى.

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: ذكرها. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: تعليقها بمشيّتهم. (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: المشيّة. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١٠٩.

أقول:

قد مرّ بيان أنّ إثبات القدرة والمشيئة بدون التأثير لا محصّل له، وأنّ القول بالكسب لا أثر له في دفع الجبر، وأمّا ما ذكره من أنّ «**هذا الانكار بواسطة إحالة الذنب على مشيئة الله تعالى.. إلخ**»، ففيه أنّ صريح الآية اعتقادهم أنّ مشيئة الله تعالى علّة لشركهم وكون الشرك ذنباً أو غيره غير مفهوم من لفظ الشرك، وإنّما فهم من خارج، والقول بعلّيَّة مشيئة الله تعالى وعلمه للشرك وجميع أفعال العباد ممّا شارك فيه الأشاعرة مع المشركين، وقد نفاها الله تعالى كما قرّره المصنّف، فالعدول عن جعل مشيئة الله تعالى في الآية علّة لنفس الشرك وجعله علّة لوصف كونه ذنباً صرف للآية عن ظاهرها، والبناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي أبو بكر الباقلّاني وفخر الدين الرازي حيث قالا أنّ حقيقة الكسب صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإنّ الصلاة والقتل مثلاً كلتاهما حركة، وتتمايزان بكون إحداهما طاعة والأخرى معصية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فأصلُ الحركة لقدرة الله تعالى، وخصوصية الوصف بقدرة العبد، وأُورد عليه أنّ امتياز المطلق عن مقيّداته إنّما هو في العقل دون الخارج، وهو لا يصحّح كون كلٍّ من هذين التمايزين مقدوراً بقدرة أخرى.

وأمّا ما ذكره من أنّه لولا التأويل الذي ذكره في الآية الأولى لما فرّق بينها وبين الآية الثانية، فدفعهُ هيّن والفرقُ بيّن، لأنّ المراد بالمشيئة في الآية المشيئة المطلقة يعني أنّ الله تعالى لو شاء عدم الشرك منّا لما أشركنا، لكنّه لم يشأ ذلك، وحاصلُ الإنكار أنّكم كاذبون في أنّ الله تعالى لم يشأ عدم شرككم، لأنّه تعالى شاء ذلك بالمشيئة التكليفيّة الاختياريّة التفويضيّة بأن تختاروا عدم الشرك بإرادتكم ومشيئتكم، فارتكبتم بسوء

اختياركم الشرك وتركتم التوحيد، والمراد بالمشيئة في الآية التي ذكرها الناصب المشيئة الإجباريّة الاضطراريّة، وحاصلُ هذه الآية أنّ الله تعالى لو أراد عدم شركهم بالمشيئة الإجباريّة لما أمكنهم الشرك، لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مرّ، ولا منافاة بين معنى الآيتين على هذا، ولا تكلّف في التأويل كما ترى، ونظيرُ هذه الآية قوله تعالى: ﴿لَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.

[٨٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١٣]

«السادس، الآيات التي فيها أمر العبد بالأفعال[١] والمسارعة إليها قبل فواتها كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، و﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾، و﴿اسْتَجِيبُوا لِلهِ وَلِلرَّسُولِ﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾، و﴿فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾، و﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم﴾، و﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾، فكيف يصحُّ الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الإتيان به؟ وكما يستحيل أن يُقال للمقعد الزمن: قم، ولمن يُرمى من شاهق جبل: احفظ نفسك، فكذا ههنا»،[٢] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: أمر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف، وقد سبق فائدة التكليف، وأنّه ربما يصير داعياً إلى إقبال العبد إلى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة، وعمل العباد كخلق الإحراق عُقيب النار، فكما أنّه لا يحسن أن يُقال: «لِمَ خلق الله تعالى الإحراق عُقيب النار؟» كذلك لا يحسن أن يُقال: «لِمَ خلق الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية؟»، فإنّه تعالى مالك على الإطلاق، ويحكم ما يريد.

وأمّا قوله: «كيف يصحُّ الأمر بالطاعة والمأمور به عاجز؟»، فالجوابُ ما سبق أنّه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة، والكلام في الخلق والتأثير، لا في الكسب والمباشرة»، انتهى.

---

(١) هكذا في المطبوع من النهج، وهو المُثبت كذلك في الطبعة المرعشيّة، غير أنّ في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في تلك الطبعة: بالإقبال. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١٠٩-١١٠.

أقول:

قد سبق أنّ العبد بطبعه لا يخلو عن الفعل والترك، فلا حاجة له في ذلك إلى التكليف، فبقي أن يكون التكليف للحثّ على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المصنّف ﷺ، وقد سبق أنّ نفي السببيّة الحقيقيّة سفسطة لا يُلتفت إليها، وأنّ المالك على الإطلاق إنّما يحسُن منه التصرّف على وجه الحسن، فإذا تصرّف لا على وجه يستحسنه العقل السليم يُذمُّ ويحكم عليه بالسفه. وأمّا ما ذكره في الجواب من أنّه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة، فقد مرّ وسيجيء دفعه بإبطال الكسب بأيّ معنى كان — إن شاء الله تعالى —.

[٨٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١۴]

«السابع، الآيات التي حثّ الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، و﴿فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾، و﴿اسْتَعِينُوا بِاللهِ﴾، فإذا كان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي كيف يُستعان به[١]؟ وأيضاً يلزم بطلان الألطاف والدواعي، لأنّه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد، فأيُّ نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى[٢]؟ لكنّ الألطاف حاصلة كقوله تعالى: ﴿أَوَلا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾، و﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، و﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾، و﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ﴾، و﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: خلق الكفر والمعاصي لا يوجب أن لا يُستعان من الخالق، ولا يُستعاذ به، فإنّ الاستعانة والاستعاذة لأجل أن لا يخلق ما يُوجب الاستعانة والاستعاذة، ولو كان الأمر كما ذكروا لانسدّ باب الدعاء والطلب من الله تعالى، لأنّه خالق الأشياء، وهذا من الترّهات التي لا يتفوّه بها عاقل فضلاً عن فاضل»، انتهى.

(١) المُثبت في الطبعة المرعشيّة: «يُستعان به» فقط، وفي إحدى النسخ المخطوطة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: «يُستفاد منه»، وأمّا في المطبوع من النهج، فالمُثبت: «يُستعان ويُستعاذ به». (المصطفوي)

(٢) قوله: «تعالى» ليس موجوداً في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١١٠.

أقول:

يتوجّه عليه أنّ الخلق بدون كسب العبد لـمّا لم يوجب عندهم ثواباً ولا عقاباً، فلا حاجة إلى الاستعاذة، والقولُ بأنّ الاستعاذة عن الخلق يجوز أن تكون لئلّا تؤدّي الخلق إلى الكسب مردودٌ بأنّ هذه التأدية إن كانت بالجبر، فيلزم أن يكون الكسب أيضاً بالجبر المحض، وإن كان باختيار العبد، فلا وجه للاستعاذة فيه عن الله تعالى، فتدبّر.

[٨٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١٥]

«الثامن، الآياتُ الدالّة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم، وإضافتها إلى أنفسهم، كقوله تعالى حكايةً عن آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسنَا﴾، وعن يونس عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، وعن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾، وقال يعقوب عليه السلام لأولاده: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾، وقال يوسف عليه السلام: ﴿مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾، وقال نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾، فهذه الآيات تدلُّ على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: خلق الكفر والمعاصي لا يوجب أن لا يُستعان من الخالق، ولا يُستعاذ به، فإنّ الاستعانة والاستعاذة لأجل أن لا يخلق ما يُوجب الاستعانة والاستعاذة، ولو كان الأمر كما ذكروا لانسدّ باب الدعاء والطلب من الله تعالى، لأنّه خالق الأشياء، وهذا من الترّهات التي لا يتفوّه بها عاقل فضلاً عن فاضل»، انتهى.

أقول:

يدفعه أنّ الأصل في الإطلاق الحقيقة، والضرورة قاضية بذلك أيضاً، وقد مرّ مراراً ما في احتمال الكسب من الهذر والفساد، فما بقي لهم إلا العناد.

---

(١) نهج الحق ص١١٠-١١١.

[٨٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١٦]

«التاسع، الآيات الدالّة على اعتراف الكفّار والعصاة بأنّ كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ﴾، وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۞ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾، و﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ إلى قوله: ﴿فَكَذَّبْنَا﴾، وقوله: ﴿أُوْلَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ﴾، و﴿فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: اعتراف الكفّار يوم القيامة لظهور ما ينكره المعتزلة، وهو أنّ الكسب من العبد والخلق من الله، ألا ترى إلى قوله تعالى لهم يوم القيامة: ﴿فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾، إي كان هذا الجزاء لكسبكم الأعمال السيّئة، وكلُّ هذا يدلُّ على أنّ للعبد كسباً يُؤاخذ به يوم القيامة ويُجزى به، ولا يدلُّ على ما هو محلّ النزاع وهو كونه خالقاً لفعله وموجداً إيّاه، فليس فيها دلالة على المقصود»، انتهى.

أقول:

يتوجّه عليه أنّ ما حكمـ[ـت] به بديهة العقول السليمة والبرهان العقلي لا يظهر خلافه في الآخرة، لما عرفت من إحكام قاعدة الحسن والقبح العقليين، وما ذكره من الآية لا [يـ]ـدلُّ على إرادة ما اخترعوه من الكسب الذي لا محصّل له، لظهور أنّ الكسب في الآية ليس بالمعنى الذي اخترعوه، فلا يصحُّ الاستدلال بها على مذهبهم، فهو في ذلك مُطالبٌ بالبيان ودونهُ خرط القتاد.

---

(١) نهج الحق ص١١١-١١٢.

[٨٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١٧]

«العاشر، الآيات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسّر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة، قال الله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا﴾، قال: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ ۞ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً﴾، و﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾، و﴿ربنا رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَل صَالِحًا﴾، و﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾»،[١] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: التحسّر وطلب الرحمة لاكتساب الأعمال السيّئة والاعتقادات الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليّين كالمعتزلة وتابعيهم، وليس في هذه الآيات دليل على دعواهم»، انتهى.

أقول:

قد مرّ أنّ الكسب والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن.

وأمّا ما نسبه إلى أهل العدل من اعتقاد شركاء لله تعالى ، هو أولى بالأشعريّة المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه، بل القول بالكسب وكونه مؤثّراً في وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو أشدّ من الشرك الذي توهّموه من قول أهل العدل باستناد أفعال العباد إليهم كما مرّ بيانه، بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بلالنصارى حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة كما سبق.

---

(١) نهج الحق ص١١٢.

[٩٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١٨]

«فهذه الآيات وأمثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾، فما عذر فضلائهم؟ وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال؛ كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهريّاً إلّا بأنّا طلبنا الحياة الدنيا وآثرناها على الآخرة؟ وما عذر عوامّهم في الانقياد إلى فتوى علمائهم واتّباعهم في عقائدهم؟ وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال؛ كيف تركتم هذه الآيات وقد جاءكم بها النذير، وعمّرناكم فما يتذكّر فيه من تذّكر إلّا بأنّا قلّدنا آبائنا وعلمائنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجّة إلينا؟ فهل يُقبل عذر هذين القبيلين؟ وهل يُسمع كلام الفريقين؟»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت فيما مضى أنّ النص ما لا يحتمل خلاف المقصود، وقد علمت في كلّ الفصول من استدلالاته بالآيات أنّها دالة على خلاف مقصوده، فهي نصوصٌ مخالفة لمدّعاه، والعجب أنّه يفتخر ويباهي بإتيانها، ثمّ يقول: «ما عذر علمائهم وعوامهم؟» فنقول: أمّا عذر علمائهم، فإنّهم يقولون يوم القيامة: إلهنا كما نعلم أنّ لا خالق في الوجود سواك، وأنت خلقت كل شيء، ونحن كسبنا المعصية أو الطاعة، فإن تعذّبنا فنحنُ عبادك، وإن تغفر لنا فبفضلك وكرمك، ولك التصرّف فينا كيف شئت. وأمّا عذر عوامهم فإنّهم يقولون: إلهنا أنّ نبيّك محمّداً صلى الله عليه وآله أمرنا بأن نكون ملازمين للسواد الأعظم، فقال صلى الله عليه وآله: «عليكم بالسواد الأعظم»، ورأينا في أمّته صلى الله عليه وآله السواد الأعظم كان أهل السنّة والجماعة، فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم، ورأينا أنّ المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يُخفون مذهبهم ويسمّونه التقيّة، ويهربون من كلّ شاهق إلى شاهق، ولو نُسب إليهم أنّهم معتزليّون أو شيعة يستنكفون عن هذه النسبة، فعلمنا أنّ الحقّ مع السواد الأعظم، فتبعناهم»، انتهى.

---

(١) نهج الحق ص١١٢-١١٣.

أقول:

قد بيّنّا فيما سبق أنّ النص ليس ما توهّمه من ظاهر تعريفه المذكور، بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة.

وأمّا ما ذكره من أنّ الآيات كانت دالّة على خلاف مقصود المصنّف، فبناهُ في ذلك كما مرّ على أنّ لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الأشعري، و كذا ما ذكره فيها بلفظ الكسب، وأنت تعلم لفظ الفعل والكسب لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلّيَّة والمقارنة ونحوهما، ولا يدلُّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث، فاحتمال إرادته الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المصنّف مخالف لمقصود الله تعالى أيضاً، فلا يقدح في استدلال المصنّف بها على مقصوده، ولا يدفع كونها نصّاً في معناها الحقيقي.

وأمّا ما ذكره الناصب في تقرير عذر علماء نحلته، فهو ممّا لا يبيّض وجوههم إذ يكذّبهم الله تعالى في ذلك، ويقول لهم: «كيف يصحّ دعواكم أنّه لا خالق في الوجود سواك وأنت خلقت كل شيء، مع أنّكم أثبتم صفات سبعة زائدة قديمة، وأنكرتم كونها مخلوقة لي، وأنّكم نسبتموني إلى الظلم و السفه حيث نفيتم عن أنفسكم الفعل وأثبتُّم الكسب بالمعنى الذي لا يُوجب استحقاق العقاب والثواب؟». وأمّا التضرّع إلى الله بأنّك إن تعذّبنا فنحنُ عبادك، وإن تغفر لنا فبفضلك، فمشتركٌ بين قاطبة أهل الاسلام، لا اختصاص له بالأشاعرة. وأمّا التصرف كيف شاء، فإن أراد به أنواعاً وأصنافاً من الثواب أو العقاب التي يستحقّها المكلّف في استحسان العقل، فصادق، لكن لا يفيده، وإن أراد به التصرّف الحسن والقبيح، فهو سبحانهُ منزّه عن القبيح،

فيُردُّ بذلك يرى على[1] وجوه ضراعتهم.

وأمّا ما ذكره في عذر العوام، فهو غير مسموع، إذ يقول الله تعالى لهم في ردّ ذلك: «من أين علمتم أنّ معنى السواد الأعظم ذلك مع أنّ سواد الكفر أعظم من سواد جميع الإسلام؟ ولِمَ ما تتبعتّم وما علمتم أنّ خوف الشيعة والمعتزلة وتقيّتهم إنّما كان منكم ومن كثرة سوادكم – سوّد الله وجوهكم –؟ ولِمَ ما تذكّرتم أنّ أهل الحقّ كانوا في زمان كلّ نبيٍّ قليلون وأهل الباطل كثيرون؟ وإنّما المعني بالسواد الأعظم ما تركه النبي ﷺ في أمّته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته، ووصفه في الحديث المشهور بأنّ أحدهما أعظم من الآخر، وإنّما عُبّر عنهما بالسواد، لأنّهما قرّتا أعين المؤمنين، ونور أبصار المستبصرين»، ولهذا قيل: «**النور في السواد**»، ويؤيّد ما ذكرنا ما رواهُ الطيّبي في شرح المشكاة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيثُ قال: «**لو أنّ فقيهاً على رأس جبل لكان هو الجماعة**»، ويعضّده قولُ بعض الحكماء: «**جلّ جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد، وأن يطّلع عليه**[2] **إلّا واحد**».

وقال الشاعر:

خليلي قطّاعُ الفيافي إلى الحمى كثيرٌ وأمّا الواصلون قليلُ

---

(١) هكذا المُثبت في الطبعة المرعشيّة، وأُشير فيها إلى أنّ في نسخة خطيّة: «ردّ على»، وقد أُبهمت هذه العبارة عليَّ، فما تمكّنت أن أُرجّح الصواب، فليُنتبه لذلك، وليعذرنا أهل الفضل في ذلك. (المصطفوي)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: يطمع فيه.

[٩١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ١٩]

«ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصلُ لكلّ أحد عندما[١] يطلب من غيره أن يفعل فعلاً، فإنّه يعلم بالضرورة أنّ ذلك الفعل يصدر عنه، ولهذا يتلطّف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة، ويعظه ويزجره عن تركه، ويحتالُ عليه بكلّ حيلة، ويعده ويتوعّده على تركه، وينهاهُ عن فعل ما يكرهه، ويعنّفه على فعله، ويتعجّب من فعله ذلك ويستطرفه، ويتعجّب العقلاء من فعله. وهذا كلّه دليل على أنّه[٢] فعله، ويُعلم بالضرورة الفرق الضروري[٣] بين أمره بالقيام وبين أمره بإيجاد السماء والكواكب، ولولا أنّ العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا لما صحّ ذلك»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: الطلب من الغير للفعل ونهيه عن الفعل للحكم الضروري بأنّه فاعل للفعل، وهذا لا ينكره إلّا من ينكر الضروريات، وقد مرّ مراراً أنّ هذا ليس محلًّا للنزاع، فإنّ صدور الفعل عن أحدنا محسوس، ولهذا نطلب منه ونتلطّف ونزجر ونعدّ ونوعد، وكلُّ هذه الأمور واقعة وليس النزاع إلّا في أنّ هذا الفعل؛ هل هو مخلوق لنا أو نحن نباشره؟ فالنزاع راجع إلى الفرق بين المباشرة والخلق، وأنّهما متحدّان أو متغايران، وهذا ليس بضروري، ومن ادّعى ضروريّة هذا، فهو مكابر لمقتضى العقل، فمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في محلّ النزاع، فليس له فيه دليل»، انتهى.

(١) هذه الكلمة ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) ليست هذه الكلمة موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) كسابقه. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١١٣.

أقول:

لـمّا اعترف الناصب بأنّ صدور الفعل عن أحدنا محسوس، فاحتمال صدوره عن غيره يكون سفسطة وإنكار للمحسوسات في البديهيّات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن ظاهر النقل، فتأمّل.

[٩٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢٠]

«ومنها مخالفة إجماع الأنبياء والرسل، فإنّه لا خلاف في أنّ الأنبياء أجمعوا على أنّ الله تعالى أمر عباده ببعض الأفعال كالصلاة والصوم، ونهى عن بعضها كالظلم والجور، ولا يصحُّ ذلك إذا لم يكن العبد موجداً، إذ كيف يصحُّ أن يُقال: «ائت بفعل الإيمان والصلاة، ولا تأت بالكفر والزنا»، مع أنّ الفاعل لهذه الأفعال والتارك لها هو غيره، فإنّ الأمر بالفعل يتضمّن الإخبار عن كون المأمور قادراً عليه، حتّى أنّه[1] لو لم يكن المأمور قادراً على المأمور به لمرض أو سبب آخر ثمّ أمر غيره، فإنّ العقلاء يتعجّبون منه وينسبونه إلى الحمق والجهل والجنون، ويقولون: «إنّك تعلم أنّه لا يقدر على ذلك ثمّ تأمره به»، ولو صحّ هذا لصحّ أن يبعث الله رسولاً إلى الجمادات مع الكتاب فيُبلّغ إليها ما ذكرناهُ، ثمّ إنّه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات، يعاقبها لأجل أنّهم لم يمتثلوا أمر الله ورسوله! وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل»،[2] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أمر الأنبياء عباد الله تعالى بالأشياء ونهيهم عن الأشياء لا يتوقّف على كون العبد موجداً للفعل. نعم، يتوقّف على كون العبد فاعلاً مستقلًّا في الكسب والمباشرة ومختاراً، وهذا مذهب الأشاعرة، وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا. بلى يلزم أهل مذهب الجبر، وقد علمت أنّ الأشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل، ويمنعون كون قدرته مؤثّرة في الفعل مبدعة موجدة إيّاه، وشتّان بين الأمرين، فكلُّ ما ذكره لا يلزم الأشاعرة، وليس في مذهبهم مخالفة لإجماع الأنبياء»، انتهى.

---

(١) ليست هذه الكلمة موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١١٣-١١٤.

أقول:

قد علمت وستعلم أنّه لا محصّل للكسب الذي يرومُ[1] به الأشعري مهرباً عن الجبر. فيتوجّه عليه ما يتوجّه على الجبريّة سواءً بسواء، ولا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طائل، وقد مرّ أنّ القول بالقدر ة [غير] المؤثّرة هذر، فكلُّ ما ذكره المصنّف يلزم الأشاعرة لزوماً لا سترة عليه.

(١) في الطبعة المرعشيّة: «يرام»، والسياقُ يقتضي ما أثبتناه. (المصطفوي)

[٩٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢١]

«ومنها أنّه يلزم منه سدُّ باب الاستدلال على كونه تعالى صادقاً، والاستدلال على العلم بإثبات الصانع، والاستدلال على صحّة النبوّة، والاستدلال على صّحة الشريعة، ويُفضي إلى القول بخرق إجماع الأمّة، لأنّه لا يمكن إثبات الصانع إلّا بأن يُقال: «العالم حادث»، فيكونُ محتاجاً إلى المحدث قياساً على أفعالنا المحتاجة إلينا، فمن منع حكم الأصل في القياس، وهو كون العبد موجداً لا يمكنه استعمال هذه الطريقة؛ فسُد عليه باب إثبات الصانع.

وأيضاً، إذا كان الله تعالى خالقاً للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه إظهار المعجز على يد الكاذب، ومتى لم يُقطع بامتناع ذلك؛ انسدّ علينا باب إثبات الفرق بين النبيّ والمتنبي.

وأيضاً، إذا جاز أن يخلق الله تعالى القبائح جاز أن يكذب في إخباره، فلا يُوثق بوعده ووعيده وإخباره عن أحكام الآخرة والأحوال الماضية والقرون الخالية.

وأيضاً، لزم من خلقه القبائح جوازُ[1] أن يدعو إليها وأن يبعث عليها ويحثُّ ويرغّب فيها، ولو جاز ذلك جاز أن يكون ما رغّب الله تعالى فيه من القبائح، فتزول الثقة بالشرائع ويقبُح التشاغل بها.

وأيضاً، لو جاز منه تعالى أن يخلق في العبد الكفر والضلال ويزيّنه له ويصدّه عن الحق ويستدرجه بذلك إلى عقابه، للزم في دين الإسلام جواز أن يكون هو الكفر والضلال، وأنّه[2] تعالى زيّنه في قلوبنا، وأن [تـ]ـكون بعض الملل المخالفة[3] للإسلام هو الحقّ، ولكنّ الله تعالى صدّنا عنه[4]،

---

(١) ليست هذه الكلمة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة محل الواو: مع. (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: المتخالفة. (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: عنهم. (المصطفوي)

وزيّن خلافهُ في أعيينا، فإذا جوّزوا ذلك لزمهم تجويز كون[1] ما هم عليه هو من الضلالة والكفر، وكون ما خصومهم[2] عليه هو الحقّ، وإذا لم يمكنهم القطع بأنّ ما هم عليه هو الحقّ، وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقّين للجواب»،[3] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: في هذا استدلّ بأشياء عجيبة ينبغي أن يتّخذهـ[ـا] الظرفاء ضحكة لهم. منها أنّه استدلّ بلزوم انسداد باب إثبات الصانع وكونه صادقاً والاستدلال بصحّة النبوة على كون العبد مُوجد أفعاله، وذكر في وجه الملازمة شيئاً غريباً عجيباً، وهو أنّا نستدلُّ على حدوث العالم بكونه محتاجاً إلى المحدث قياساً على أفعالنا المحتاجة إلينا، فمن منع حكم الأصل في القياس، وهو كون العبد موجداً، لا يمكنه استعمال هذه الطريقة، وإثبات هذه الملازمة من المضاحك.

أمّا أوّلاً، فلأنّه حصر حادثات العالم في أفعال الإنسان، ولو لم يخلق الله الإنسان وأفعاله أصلاً كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الأشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث، وكأنّ هذا الرجل لم يمارس قطُّ شيئاً من المعقولات، والحقُّ أنه ليس أهلاً لأن يُباحث لدناءة رتبته في العلم، ولكن ابتُليت بهذا مرّة، فصبرت.

وأمّا ثانياً، فلأنّه استدلّ بلزوم عدم كونه صادق على كون العبد مُوجد فعله، ولم يذكر هذا في الملازمة، لأنّ النسبة بينه وبين هذه الملازمة بعيدة جدّاً.

وأمّا ثالثاً، فلأنّه استدلّ بلزوم انسداد باب إثبات صحّة النبوة وصحّة الشريعة على كون العبد مُوجد فعله، وأين يُفهم هذا من الملازمة؟ ثمّ ادّعى الإفضاء إلى خرق الاجماع، وكلُّ هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لا يتفوّه بهـ[ـا] إلّا أمثاله في العلم والمعرفة، ثمّ استدلّ على بطلان كونه خالقاً للقبائح بلزوم عدم امتناع إظهار المعجز على يد الكاذب، وقد استدلّ قبل هذا بهذا مراراً وأجبناهُ في

---

(١) ليست هذه الكلمة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: خصمهم. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١١٤-١١٥.

محالّه، وجوابُ هذا وما ذُكر بعده من ترتّب الأمور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها أنّا نجزم بالعلم العادي، وبما جرى من عادة الله تعالى أنّه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب، لأنّه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا، فكلُّ ما ذكره من لزوم جواز تزيّن الكفر في القلوب عوض الإسلام، وأنّ ما عليه الأشاعرة من اعتقاد الحقيّة يمكن أن يكون كفراً وباطلاً، فلا يستحقُّون الجواب، فجوابهُ أنّ جميع هذه لا يقع عادة كسائر العاديّات، ونحنُ نجزم بعدم وقوعه وإن جاز عقلاً، حيث لم يجب عليه تعالى شيء، ولا قبيح بالنسبة إليه»، انتهى.

أقول:

يناسب ما أظهره[1] الناصب من الضحك على المصنّف ﵀ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُواْ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ﴾، وسنريه الآن سرّ قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُواْ مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾.

وأمّا ما ذكره من أنّ المصنف حصر حادثان العلم في أفعال الانسان، فمطالبٌ بأنّه من أين فهم هذا الحصر في قول المصنّف: «**أفعالنا**»؟ مع أنّ استعماله القياس للغائب على الشاهد قرينة ظاهرة على أنّه أراد بقوله أفعالنا الشاهدة مطلقاً، سواءٌ كان إنساناً أو حيواناً عجماً، وعلى تقدير أن يكون المراد أفعال الإنسان، لأنّ الكلام في المكلّفين فلا يقتضي الحصر أيضاً، لأنّه لو دلّ على ذلك لدلّ بمفهوم اللقب والضعيف، مع أنّ المفهوم مطلقاً إنّما يعتبر إذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهراً، وقد أشرنا إلى أنّ تخصيص الإنسان بالذكر يجوز أن يكون لأجل أنّهم هم المكلّفون بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وهم المستدلّون بحال الممكن على حال الواجب، ومن الأثر على المؤثّر، دون الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات العجم، وبهذا يظهر فساد قوله: «**ولو**

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: ذكره. (المصطفوي)

لم يخلق الانسان أفعاله أصلاً كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الأشياء الحادثة.. إلخ»، وذلك لما أشرنا إليه من أنّ الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفّين في دار التكليف، لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم إلى ذاته، بل هذا لغو من الكلام، ولا استدلال الملائكة بها على الاحتياج إلى الله تعال، فإذا لم يكن في الدنيا إنسان أصلاً كما فرضه الناصب الهالك، فمن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك؟ وبالجملة هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الإنسانيّة وتمرّغه في المراتع الحيوانيّة، فليضحك قليلاً وليبكِ كثيراً.

وأمّا ما ذكرهُ ثانياً من أنّ المصنف «**استدلّ بلزوم عدم كونه تعالى صادقاً على كون العبد موجد فعله، ولم يذكر الملازمة.. إلخ**» ففيه أنّ المصنّف ذكر بيان الملازمة لذلك بُعيد هذا بقوله: «**وأيضاً إذا جاز أن يخلق الله تعالى القبائح جاز أن يكذب في إخباره.. إلخ**»، وإذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك بمجرّد أنّ النشر وقع على ترتيب اللف، فلا لوم على المصنّف ﷺ، كما قيل:

عـليّ نحـتُ القـوافي مـن معادنهـا ... ومـا عـليّ إذا لا تفهـم البقـرُ

وأمّا ما ذكره ثالث من أنه استدل بلزوم انسداد باب إثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجد فعله وأين يفهم هذه الخ مردود بأن هذا أيضا يدل على كثرة جهل وقلة فهمه إذ كل من يترقى أدنى درجة من العوام، يفهم بقرينة محل النزاع أن المراد هو أن العبد موجد لفعله دون الله تعالى، ولتصريح المصنف به أيضا في عنوان الدعوى، وفي أثناء بيان كثير من اللوازم المذكورة سابقا، وإنما أجمل هيهنا روما للاختصار اعتمادا على السياق، ثمّ من البيّن أنّ امتناع الاستدلال على المطالب الشرعيّة

المذكورة الذي ألزمه المصنّف على الأشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة، وقد بيّنّا لزومه عن مذهبهم، فلم يبق للناصب إلّا العناد والجمود على ما لا يليق إلّا بالحمار والجماد.

وأمّا ما ذكره في جواب باقي كلمات المصنّف وبنى فيه على علم العادي وعلى أنّه لا يجب على الله تعالى شيء ولا قبيح بالنسبة إليه، فقد مرّ فيها مراراً ما يغنيك عن الإعادة، والله ولي الإفادة.

[٩٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢٢]

«ومنها تجويز أن يكون الله تعالى ظالماً عابثاً لاعباً، لأنّه لو كان الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد، ومنها القبائح كالظلم والعبث، لجاز أن يخلقها لا غير، حتّى تكون أفعاله(١) كلّها ظلماً وعبثاً، فيكون الله تعالى ظالما عابثاً لاعباً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»،(٢) انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: نعوذ بالله من التفوّه بهذه الترّهات، وأنّى يلزم هذا من هذه العقيدة؟ والظلم والعبث من أفعال العباد، ولا قبيح بالنسبة إليه، وخالقُ الشيء غير فاعله، وهذا الرجل لا يفرّق بين خالق الصفة والمتّصف بتلك الصفة، وكلُّ محذوراته ناشـ[ـئة] من عدم هذا الفرق. ألا يرى أنّ الله تعالى خالق السواد، فهل يجوز أن يُقال هو الأسود؟ كذلك لو كان خالق الظلم والعبث، هل يجوز أن يُقال أنّه ظالم وعابث؟ نعوذ بالله من التعصّب المؤدّي إلى الهلاك البحت.

ثمّ إنّ هذا الرجل يحصر القبيح في أفعال الإنسان، ويدّعي أنّ لا قبيح ولا شرّ في الوجود إلّا أفعال الانسان، وذلك باطل، فإنّ القبائح غير أفعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذيّة، و هل يصحُّ له أن يقول: إنّ هذه الأشياء غير مخلوقة لله؟ فإذا قال بأنّها مخلوقة لله، فهل يمنع قباحتها وشرّها؟ وذلك مخالف للضرورة والحس، فإذاً يلزم ما ألزم الأشاعرة من القول بخلق الأفعال القبيحة»، انتهى.

أقول:

قد مرّ مراراً بيانُ قُبح ما قالوا أنّ لا قبيح بالنسبة إليه تعالى، وأنّ الفرق بين الخالق والفاعل فاسد، وما ذكره ههنا في بيان الفرق من تنوير المظلم عين ما نقلناه سابقاً عن

(١) ليست في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١١٥.

شارح العقائد، ويتوجّه عليه ما أوردناهُ ثمّة، وحاصله أنّ خلق الله تعالى للسواد في الأجسام وصدورها عنه إنّما يقتضي اتّصافه تعالى بكونه مسوّداً لا بكونه أسود، وكأنّه اشتبه على الناصب سوّد الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذي نحنُ فيه بحال الفاعل النحوي، وهو مطلق ما أُسند إليه الفعل، فزعم أنّ الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا: «اسودّ زيد» هو زيد، فلو كان اتّصافه بكونه أسود لأجل الفاعليّة، لوجب اتّصاف الله تعالى أيضاً بكونه أسود على تقدير القول بكونه فاعلاً خالقاً للسواد، ويندفع الاشتباهُ بأنّ زيداً في قولنا «اسودّ زيد» فاعل نحوي، لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد ومصدره، وإنّما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى، فلا جرم يتّصف سبحانه وتعالى بكونه مسوّداً، ويتّصف زيد الذي هو المفعول بكونه أسود. وبالجملة، الفرق بين الظالم والعابث والآكل والشارب والزاني والسارق ونحوها، وبين الأسود والأبيض ونحوهما بيّنٌ جدّاً بحسب الصدور وعدمه، فإنّ الظالم مثلاً بمعنى فاعل الظلم ومصدره، والأسود من وقع عليه السواد أو قام به، لا فاعله ومصدره، وإن كان في المثال المذكور يكون فاعلاً نحوياً كما قلناه، فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي أوجدها الله تعالى في محالّها وفاقاً، ولا [تـ]ـتّصف بها إلّا تلك المحالّ، فلا وجه لقياس الأفعال الصادرة عن العباد عند أهل العدل إليها.

هذا، وما زعمه من أنّ خلق الخنزير والكلب ونحوهما من الحشرات المؤذية القبيحة، وأوردها نقضاً على أهل العدل، فقد عرفت مراراً دفعه بإبداء الفرق بين ما أورده نقضاً وإلزاماً،[1] وبين القبائح من أفعال العباد، والله وليُّ السداد.

---

(١) فليرجع القارئ إلى المناقشة ٥٧ من مناقشات هذا الكتاب، فقد مرّ دفعُ هذا الإشكال. (المصطفوي)

[٩٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢٣]

«ومنها أنّه يلزم إلحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال، تعالى الله عن ذلك، لأنّ من جملة أفعال العباد الشرك بالله ووصفه بالأضداد والأنداد والصاحبة والأولاد، وشتمه وسبّه، فلو كان تعالى فاعلاً لأفعال العباد لكان فاعلاً للأفعال كلّها، ولكلّ هذه الأمور، وذلك يُبطل حكمته، لأنّ الحكيم لا يشتم نفسه، وفي نفي الحكمة إلحاقه بالسفهاء، نعوذ بالله من هذه المقالات الرديّة»،[١] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: ونحنُ أيضاً نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة، وهذا أيضاً نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل، فإنّ الله تعالى يخلق الأشياء، فالسبُّ والشتم له إن كانا مخلوقين لله تعالى فيما فعل العبد والمذمة للفعل لا للخلق، فلا يلزم كونه شاتماً لنفسه، وخلقُ هذه الأفعال ليس سفهاً حتّى يلزم إلحاقه تعالى بالسفهاء، نعوذ بالله من هذا، لأنّ الله تعالى قدّر في الأزل شقاوة الشاتم له والساب وأراد دخوله النار، فيخلق فيه هذه الأفعال لتحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار، فأيُّ سفهٍ في هذا؟»، انتهى.

أقول:

استعاذة الناصب الشقي من ذلك كإنكار الشيطان لما يفعله من الإغواء والدعوة إلى الشرور كما أخبر عنه تعالى بقوله: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، الآية، وقد عُلم بما ذكرنا قُبيل ذلك أنّ ما

---

(١) نهج الحق ص١١٦.

ذكره الناصب ههنا كلّه[١] سفه وحماقة، وأسخفها تجويزه مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الأزل من الواجب الحتم، فإنّ القائل بذلك لا يستحقُّ إلّا الصفع واللعن والشتم.

(١) في الطبعة المرعشيّة: كلّها. (المصطفوي)

[٩٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢٤]

«ومنها أنّه يلزم مخالفة الضرورة، لأنّه لو جاز أن يخلق الزنا واللواط، لجاز أن يبعث رسولاً هذا دينه، ولو جاز ذلك، لجوّزنا أن يكون فيما سلف من الأنبياء من لم يُبعث إلّا للدعوة إلى السرقة والزنا واللواط وكلّ القبائح، ومدح الشيطان و عبادته، والاستخفاف بالله تعالى والشتم له والسبّ لرسوله، وعقوق الأبوين[١]، وذمّ المحسن، ومدح المسيء»،[٢] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: لو أراد من نفي جواز بعثة الرسول بهذه الأشياء الوجوب على الله تعالى، فنحنُ نمنعه، لأنّه لا يجب على الله شيء. وإن أراد بنفي هذا الجواز الامتناع عقلاً، فهو لا يمتنعُ عقلاً. وإن أراد الوقوع، فنحنُ نمنع هذا، لأنّ العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا، فهو محالٌ عادة، والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الأشياء كما عرفته مراراً، ثمّ إنّه صدّر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة، وأيُّ مخالفة للضرورة في هذا البحث؟»، انتهى.

أقول:

نختارُ **أوّلاً** الشقّ الأول، ونقول: قد بيّنّا أنّ الوجوب بالمعنى الذي ذهب إليه أهل العدل لا يقبل المنع.

وثانياً، فنقول: العقل السليم إذا نظر إلى ذات الله المستجمع لجميع الصفات الكمال المنزّه عن آثار النقص والاختلال يحكم بامتناع أن يبعث رسولاً دينه خلاف ما اقتضاه كماله.

---

(١) في المطبوع من النهج: الوالدين. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١١٦.

وثالثاً، الشقُّ الثالث، ونقول: إنّ ما ذكره من أنّ العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا تهمةٌ على العلم العادي أو على وجدانهم، فإنّ العادة – كما ذكرنا سابقاً – لـمّا جاز التخلّف فيها، فلا يفيدهم ذلك إفادة قطعيّة، يقتضيه ما نحنُ فيه من تقرير العقيدة الدينيّة.

وبما قرّرناهُ ظهر أنّ ما ادّعاه المصنّف عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضروريّة، فاستفهامُ الناصب عن ذلك دليل على قلّة فهمه أو مكابرته وإنكاره للضروريّات كما هي[1] عادته و عادة أصحابه.

(١) في الطبعة المرعشيّة: هو. (المصطفوي)

[٩٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢٥]

«ومنها أنّه يلزم أن يكون الله تعالى أشدّ ضرراً من الشيطان، لأنّ الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثمّ يعذّبه عليه، لكان أضرّ من الشيطان، لأنّ الشيطان لا يمكنه أن يُلجئه إلى القبائح بل يدعوهم إليها، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾، ولأنّ دعاء الشيطان هو أيضاً من فعل الله تعالى، وأمّا الله فإنّه يضطرّهم إلى القبائح، ولو كان كذلك لحسُن من الكافر أن يمدح الشيطان وأن يذمّ الله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: نعوذ بالله من التفوهّ بهذه المقالة والاستجراء على تصوير أمثال هذه الترّهات، فإنّ الله تعالى يخلق كلّ شيء، والتعذيب مترتّب على المباشرة والكسب، وخلق الكُفر ليس بقبيح، لأنّه غاية دخول الشقيّ في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرّف في العبد بما شاء ليس بظلم، لأنه تصرف في ملكه، وقد عرفت أنّ تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم، والله تعالى وإن خلق الكفر في العبد، ولكنّ العبد هو يباشره ويكسبه، والله تعالى بعث الأنبياء وخلق أيضاً قوّة النظر، وبثّ دلائل الوحدانيّة في الآفاق والأنفس، فهذه كلّها ألطاف من الله تعالى، والشيطانُ يضرّ بالإغواء والوسوسة، فأين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضار المضل؟ ومن أين لزم هذا؟»، انتهى.

أقول:

قد مرّ مراراً وسيجيء أيضاً أنّ الكسب لا محصّل له، وأنّ خلق الكفر قبيح، ومن العجب استدلاله على عدم قُبح الكفر بأنّه غاية دخول الشقيّ في النار، فإنّ الكفر لو

---

(١) نهج الحق ص١١٦-١١٧.

كان فعل الكافر كما قال به أهل العدل كان أولى بأن يُجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى.

وأمّا اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر، فهو دعوى كاذبة، لا يعجز أحد عن مثلها إذا فقد الحياء ونهى النفس عن الوقاء.

وأمّا ما ذكره من أنّ تصرّف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم، فقد مرّ وجه الظلم فيه، وأنّ التصرّف إن كان على الوجه الحسن حسن، وإلّا فقبيح.

وأمّا ما ذكرهُ من أنّ «**الله تعالى بعث الأنبياء وخلق أيضاً قوّة النظر وبث دلائل الوحدانية.. إلخ**»، ففيه أنّ الكفر إذا كان مخلوقاً لله تعالى بدون مدخليّة للعبد فيه بناءً على بطلان الكسب الذي ارتكبوه[1] مهرباً عن الجبر، فأيُّ أثر لبعثه الأنبياء وبثّ الدلائل في الهداية؟! وأيُّ مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية؟!

(١) في الطبعة المرعشيّة: ارتكبوا. (المصطفوي)

[٩٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢٦]

«ومنها أنّه يلزم[١] منه مخالفة العقل والنقل، لأنّ العبد لو لم يكن مُوجداً لأفعاله لم يستحقّ ثواباً ولا عقاباً، بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم، ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الأنبياء عليهم السلام، وإثابة الفراعنة والأبالسة، فيكون الله تعالى أسفه السفهاء، وقد نزّه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز[٢]، فقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۞ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾،و﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: جوابهُ أنّ استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب، وهو يستحقُّ الثواب والعقاب بالمباشرة، لا أنّه يجب على الله تعالى إثابته، فالله تعالى متعالٍ عن أن يكون إثابة المطيع وتعذيب العاصي واجباً عليه، بل جرت[٤] عادة الله تعالى بإعطاء الثواب عُقيب العمل الصالح والتعذيب عُقيب الكفر والعصيان، وجواز تعذيب الأنبياء وإثابة الفراعنة والأبالسة المراد به نفي الوجوب على الله، وهو لا يستلزم الوقوع، بل وقوعه محال عادة كما ذكرناهُ مراراً، فلا يلزم المحذور»، انتهى.

---

(١) ليست موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) قوله تُنَّ : «في كتابه العزيز» ليس موجوداً في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١١٧.

(٤) في الطبعة المرعشيّة: جرى. (المصطفوي)

أقول:

ما ذكره ههنا مدفوعٌ بما ذُكر مراراً، سيّما في الفصلين المتّصلين بهذا. وبالجملة، إنّ العبد إنّما يستحقُّ الثواب أو العقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعاني التي أرادوا منهـ[ـا] فعلاً وأثراً صادرا عن العباد، وهم لا يقولون بذلك، فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنّف ﷺ.

[٩٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢٧]

«ومنها أنّه يلزم منه[١] مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر، لأنّه تعالى إذا خلق الكفر في العبد الكافر، لزم أن يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنم، ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة أصلاً، فإنّ نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تعدُّ نعمة، كمن جعل لغيره سمّاً في حلوى وأطعمه، فإنّه لا تعدُّ اللذّة الحاصلة من تناوله نعمة، والقرآن قد دلّ على أنّه تعالى منعم على الكافرين. قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللهِ كُفْراً﴾، و﴿وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ﴾، وأيضاً قد عُلم بالضرورة من دين محمّدٍ ﷺ أنّه ما من عبدٍ إلّا ولله عليه نعمة؛ كافراً كان أو مسلماً»،[٢] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: هذا أيضاً من غرائب الاستدلالات، فإنّ نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة، والهداية أعظم النعم وإرسال الرسول وبثُّ الدلائل العقلية كلُّها نعم عظام، والكافر استحقّ دخول النار بالمباشرة والكسب، والخلقُ من الله تعالى ليس بقبيح.

ثمّ ما ذكر من لزوم عدم كون الكافر مُنْعَماً عليه يلزمهُ أيضاً بإدخاله النار، فإنّ الله تعالى يدخل الكافر النار البتّة، فيلزم أن لا يكون عليه نعمة، فإن قال: «إدخاله لكونه آثر الكفر ورجّحه واختاره». قلنا: في مذهبنا أيضاً كذلك، وإدخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به، ولو كان الواجب على الله تعالى أن يُنعم على الكافر، وهو المفهوم من ضرورة الدين، لكان الواجب عليه أن لا يدخل النار بأيّ وصف كان الكافر، لأنّه يلزم أن لا يكون منعماً عليه، وهو خلاف ضرورة الدين، وأمثالُ هذه الاستدلالات ترّهات ومزخرفات»، انتهى.

---

(١) ليست كلمتا «أنّه» و«منه» في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١١٧.

أقول:

قد مرّ أنّ الكسب غير معقول أو غير مفيد في إثبات مدّعاهم.

وأمّا ما ذكره من أنّ ما قاله المصنف من لزوم عدم كون الكافر مُنْعَماً عليه يلزمه أيضاً بإدخاله النار، ففيه أنّ المصنّف قد صرّح بالتزام ذلك حيث قال: «**ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم لم يكن له عليه نعمة أصلاً، فإنّ نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تعدُّ نعمة.. إلخ**»، فمع تصريح المصنّف بالالتزام كيف يصحُّ ما ذكره الناصب من الإلزام؟

وأمّا ما ذكره بقوله: «**فإن قال: إدخاله لكونه آثر الكفر.. إلخ**»، فلا ارتباط له بما قبله من الإلزام، فلا يقوله المصنّف في هذا المقام، وإنّما ذكره الناصب واشتغل بجوابه صرفاً لعنان تأمّل الناظرين عمّا في كلامه السابق من الفساد وإيقاعه في أذهانهم أنّ ما يُتراءى فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله: «**فإن قال.. إلخ**»، وأجاب عنه: «**قلنا.. إلخ**»، مع أنّ جوابه هذا مبنيٌّ على الكسب المهدوم كما لا يخفى.

وأمّا ما ذكره من أنّه «**لو كان الواجب على الله تعالى أن ينعم على الكافر، وهو المفهوم من ضرورة الدين، لكان الواجب.. إلخ**»، فدليلٌ على سوء فهمه وبُعده عن مرتبة ذوي التحصيل، إذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشئة من الدين أن يكون ذلك الشيء المعلوم واجباً حتّى يلزم من علمنا بداهة أو وجوباً بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر أن يكون واجباً عليه تعالى إنعامه للكافر، على أنّ القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقاً ممّا لا فساد فيه.

وأمّا ما ذكره من أنّه «**لو كان الإنعام.. إلخ**»، ففيه أنّ المصنف لم يدّع وجوب تعلّق كلّ نعمة بالكافر حتّى يلزم أن لا يُعذّب بالنار مع كفرانه للنعمة، بل قال: «**قد عُلم**

بالضرورة من الدين أنّه ما من عبدٍ إلّا ولله عليه نعمة.. إلخ»، وذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشيء من العباد، فضلاً عن الكافر.

ثمّ ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله: «**لو كان الواجب على الله تعالى أن ينعم على الكافر، لكان الواجب عليه أن لا يدخل النار بأيّ وصف كان الكافر**» غير مسلّم، لأنّ هذا إنّما يجب أن لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة، ولم ينعم عليه بأصول النعم السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الألطاف المقرّبة لتحصيل الثواب في الآخرة، وفعل فيه ما يلجئه إلى فعل ما يورث عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيه، والله تعالى منزّه عن هذا، وإذا كان العبد هو المفوّت بكفره لنعم الآخرة تكون نعم الدنيا في حقّه معتدّة بها، فلا يلزم عدم كونه تعالى منعماً عليه أصلاً كما توهّمه الناصب الراسبُ في العذاب الواصب.

[١٠٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢٨]

«ومنها صحّة وصف الله تعالى بأنّه ظالم وجائر ومفسد[١]، لأنّه لا معنى للظالم إلّا فاعل الظلم، ولا الجائر إلّا فاعل الجور، ولا المفسد إلّا فاعل الفساد، ولهذا لا يصحُّ إثبات أحدها[٢] حال نفي الآخر، ولأنّه لـمّا فعل العدل سُمّي عادلاً، فكذا لو فعل الظلم سُمّي ظالماً، ويلزم أنّ لا يُسمّى العبد ظالماً ولا سفيهاً، لأنّه لم يصدر عنه شيء من هذه»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت أنّ خالق الشيء غير فاعله ومباشره، فالفعل تارةً يُطلق ويُراد به الخلق كما يُقال: «الله فاعل كل شيء»، وقد يُطلق ويُراد به المباشرة والاعتمال[٤].

وعلى التقديرين فإنّ الخالق للشيء لا يكون موصوفاً بذلك الشيء الذي خلقه إن كان المخلوق من جملة الصفات كما قدّمنا، فمن خلق الظلم لا يُقال أنّه ظالم، وقد ذكرنا أنّه لم يفرّق بين هذين المعنيين، ولو فرّق لم يستدلّ بأمثال هذا»، انتهى.

أقول:

قد مرّ أنّ الفرق كالكسب اصطلاح منهم، وأنّ إطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة ولا قرآن ولا سنة.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**الخالق للشيء لا يكون موصوفاً بذلك الشيء الذي خلقه**»،

---

(١) ليست هذه الكلمة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: أحدهما. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١١٧-١١٨.

(٤) يُقال: اعتمل، أي عمل بنفسه. (شهاب الدين)

فهو حقيقة منعٌ للمقدّمة التي استدلّ المصنف عليها بقوله: «**ولهذا لا يصحُّ إثبات أحدهما حال نفي الآخر**»، وبقوله: «**ولأنّه لـمّا فعل العدل سُمّي عادلاً، فكذا لو فعل الظلم سُمّي ظالماً**»، فلا يُلتفت إليه.

وأيضاً يتوجّه على ما قدّمهُ ما قدّمناهُ، ويزيد عليه ههنا أنّ نفيه لكون الخالق للشيء موصوفاً بذلك الشيء مبنيٌّ على أنّ الوصف إنّما يترتّبُ على الكسب، وهو أوّل المسألة. وبالجملة، من لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق ينحصر عنده أن يكون الاتّصاف بالأوصاف المذكورة من جهة الخلق، والمانع للحصر مكابر لا يُلتفت إليه.

[١٠١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٢٩]

«ومنها أنّه يلزم منها المحال، لأنّه لو كان هو الخالق للأفعال، فإمّا أن يتوقّف خلقهُ لها على قدرنا ودواعينا أو لا، والقسمان باطلان.

أمّا الأول، فلأنّه يلزم منه عجزه تعالى عمّا يقدر عليه العبد، ولأنّه[١] يستلزم خلاف المذهب، وهو وقوع الفعل منه، والدواعي[٢] من العبد، إذ لو كانـ[ـت] من الله تعالى لكان الجميع من عنده، لأنّ القدرة والدواعي[٣] إن أثّرتا، فهو المطلوب، وإلّا كان وجودهما كوجود لون الإنسان وطوله وقصره، ومن المعلوم بالضرورة أنّه لا مدخل للون والطول القصر في الأفعال، وإذا كان هذا الفعل صادراً عنه، جاز وقوع جميع الأفعال المنسوبة إلينا منّا.

وأمّا الثاني فلأنّه يلزم منه أن يكون الله تعالى أوجد – أي خلق – تلك الأفعال من دون قدرتهم[٤] ودواعيهم حتّى تُوجد[٥] الكتابة والنساجة والمحكمتان ممّن لا يكون عالماً بهما، ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم، ووقوع شرب الماء من الجائع في الغاية، الريّان في الغاية، مع تمكّنه من الأكل، ويلزم تجويزُ أن تنقل النملة الجبال، وأن لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تِبْنة، وأن يجوز من الممنوع المقعد العدو، وأن يعجز القادر الصحيح من تحريك الأُنملة، وفي هذا زوال الفرق بين القويّ والضعيف، ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح»،[٦] انتهى.

---

(١) الواو في هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: الداعي. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج وفي الطبعة المرعشيّة: «الداعي»، والسياقُ يقتضي ما أثبتناه. (المصطفوي)

(٤) في الطبعة المرعشيّة: قدرهم. (المصطفوي)

(٥) في الطبعة المرعشيّة: يوجد. (المصطفوي)

(٦) نهج الحق ص١١٨.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: نختارُ القسم الثاني، وهو أنّ خلقه تعالى لأفعالنا لا يتوقّف على دواعينا وقدر[تـ]ـنا، وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العاديّة، فهي استبعادات، والاستبعاد لا يقدح في الجواز العقلي. نعم، عادة الله تعالى جرت على إحداث الكتابة عند حصول اليد والقلم، وإن أمكن حصوله وجاز حدوثه عقلاً بدون اليد والقلم، ولكن هو من المحالات العاديّة كما مرّ غيرة مرّة. وما ذكر أنّه يلزم أن تكون القدرة والداعية إذا لم تكونا مؤثّرتين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة إلى الأفعال، فهو ممنوعٌ، للفرق بأنّ الفعل يقع عُقيب وجود القدرة كالإحراق الذي يقع عُقيب مساس النار عادةً، ولا يُقال: «لا فرق بالنسبة إلى الإحراق بين النار وغيره»، إذ لا تجري العادة بحدوث الإحراق عُقيب مساس الماء، فكذلك لم تجر عادة الله تعالى بإحداث الفعل عُقيب وجود اللون، بل عُقيب حصول القدرة والداعية مع أنّهما غير مؤثّرتين»، انتهى.

أقول:

يتوجّه عليه أنّ حاصل ما ذكره المصنّف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممّن لا يد له ولا قلم، لا مجرّد الاستبعاد. وما ذكرهُ الناصب من جريان العادة تشكيك في البديهي، وسفسطة مبنيّة على نفي الأسباب الحقيقيّة، فلا يستحقُّ الجواب، وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والأبواب.

[١٠٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٣٠]

«ومنها تجويز أن يكون الله تعالى جاهلاً أو محتاجاً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، لأنّ في الشاهد فاعل القبيح إمّا جاهل أو محتاج، مع أنّه ليس عندهم فاعلاً في الحقيقة، فلا[1] يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة أولى»،[2] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد مرّ أنّ الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر، وخالقُ القبيح لا يلزم أن يكون جاهلاً أو محتاجاً، حيثُ لا قبيح بالنسبة إليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة إلى المخلوق، فلا يلزم منه جهل ولا احتياج»، انتهى.

أقول:

قد سبق أنّ الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الأشاعرة لم يجئ في اللغة فلا يتمُّ الفرق.

وأمّا قوله: «**خالق القبيح لا يلزم أن يكون جاهلاً أو محتاجاً حيث لا قبيح بالنسبة إليه**»، فكلامٌ فاسد قبيح، ضرورة أنّ القبيح قبيح؛ سواءٌ صدر من الواجب أو الممكن كما مرّ مراراً.

---

(١) في المطبوع من النهج: فلأنّ. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١١٩.

[١٠٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٣١]

«ومنها أنّه يلزم منه الظلم، لأنّ الفعل إمّا أن يقع من العبد لا غير، أو من الله تعالى لا غير، أو منهما معاً بالشركة بحيث لا يمكن تفرّد كلٌّ منهما بالفعل، أو لا من واحدٍ منهما، والأوّلُ هو المطلوب. والثاني يلزم منهُ الظلم حيث فعل الكفر، وعذّب من لا أثر له فيه البتّة، ولا قدرة موجدة له، ولا مدخل له في الإيجاد، وهو أبلغ وأعذب المظالم. والثالث يلزم منه الظلم، لأنّه شريك في الفعل، وكيف يعذّب شريكه على فعلٍ فعله هو وإيّاه؟ وكيف يبرّأ نفسه من المؤاخذة مع قدرته وسلطنته ويُؤاخذ عبده الضعيف على فعلٍ فعل هو مثله؟ وأيضاً يلزم منه تعجيز الله تعالى إذ لا يتمكّن من الفعل بتمامه، بل يحتاج إلى الاستعانة بالعبد، وأيضاً يلزم المطلوب وهو أن يكون للعبد تأثير في الفعل، وإذا جاز استناد أثرٍ ما إليه جاز استناد الجميع إليه، فأيُّ ضرورة تُحوج إلى التزام هذه المحالات؟ فما ترى لهم ضرورة إلى ذلك سوى أن ينسبوا ربهم إلى هذه النقائص التي نزّه الله تعالى نفسه عنها وتبرّأ منها»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: نختار أنّ الفعل بمعنى الخلق يصدرُ من الله تعالى، والعبد كاسب للفعل مباشر له، ولا تأثير لقدرة العبد في الفعل. قوله: «يلزم منه الظلم»، قلنا: قد سبق أنّ الظلم لا يلزم أصلاً، لأنّه يتصرف في ما هو ملك له، والتصرّف في الملك كيف ما شاء المالك لا يُسمّى ظلماً، ثمّ إنّ تعذيب العاصي بواسطة كونه محلّاً للفعل الموجب للعذاب. وأمّا قوله: «فما ترى لهم ضرورة إلى ذلك سوى أن ينسبوا ربهم إلى هذه النقائص»، فنقول: إنّا نخبره بالذي دعاهم إلى تخصيص الخلق بالله تعالى، وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممّن يدّعون أنّ العبد خالقٌ مثل الرب، وهذا فيه خطر الشرك، وهم يهربون من الشرك»، انتهى.

---

(١) نهج الحق ص١١٩.

أقول:

قد مرّ أنّ ليس في القول بالكسب إلّا كسبُ خطيئة، وأنّ التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم، وبهذا يُعلم أيضاً خطأ ما ذكره من أنّ تعذيب العاصي بواسطة كونه محلّاً للفعل الموجب للعذاب، إذ لا اختيار للعبد في المحلّيّة التي هـ[ـي] أحد معاني الكسب على رأي الأشاعرة، فلا وجه لاستحقاق المدح والذمّ باعتبارها.

وأمّا ما أخبر به الناصب من الأمر الداعي لأصحابه إلى تخصيص الخلق بالله تعالى، فليس فيه [مـ]ـن الصحّة خبر، ولا عينٌ ولا أثر، لما مرّ أنّ الشرك ومماثلة العبد للربّ في الخالقيّة إنّما يلزم أهل العدل لو لم يقولوا بأنّ العباد أنفسهم من مخلوقاته تعالى، وأنّ قدرتهم وتمكّنهم منه تعالى، وأنّ ما يخصُّ بخلقه تعالى له من الجواهر الملكوتيّة والأجرام السماويّة والأجسام الأرضيّة صنعاً وإبداعاً أجلُّ وأعلى ممّا يخصُّ العباد بخلقهم له من بعض الأعراض التي أكثرها يليق بالنفي والإعراض والذمّ والاعتراض، ولو كان مجرّد مشاركة العبد مع الربّ تعالى في الخلق بعض الأعراض والأفعال الضعيفة موجباً للشرك المهروب عنه، لكانـ[ـت] المشاركة في الوجود والشيئيّة والتعيّن والهويّة والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجباً للشرك المهروب عنه، فإنّ المشاركة في هذه المذكورات أصرحُ من ذلك كما لا يخفي على المتأمّل.

[١٠٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ العباد فاعلون بالأختيار ـ ٣٢]

«ومنها أنّه يلزم مخالفة القرآن العظيم(١) والسنّة المتواترة والإجماعُ وأدلّة العقل.

أمّا الكتاب، فإنّه مملوءٌ من إسناد الأفعال إلى العبيد، وقد تقدّم بعضها، وكيف يقول الله تعالى: ﴿تبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ ولا خالق سواه؟ وقوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾ ولا تحقّق لهذا الشخص البتة، وقوله(٢): ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾، و﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾، و﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَن عَمَلًا﴾، و﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، و﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾، ولا وجود لهؤلاء، ثمّ كيف يأمر وينهى ولا فاعل؟ وهل هو إلّا كأمر الجماد ونهيه؟ وقال النبي ﷺ: «اعملوا، فكلٌّ ميسّر لما خُلق له»، و«نيّة المؤمن خير من عمله»، و«إنّما الأعمال بالنيّات، وإنّما لكلّ امرء ما نوى»، والإجماعُ دلّ على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى، فلو كان الكفرُ بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، والرضا بالكفر حرامٌ بالإجماع، فعلمنا أنّ الكفر ليس من فعله تعالى، فلا يكون من خلقه»،(٣) انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت فيما سبق أجوبة كلّ ما استدلّ به من آيات الكتاب العزيز، ثمّ إنّ كلّ تلك الآيات مُعارضة بالآيات الدالّة على أنّ جميع الأفعال بقضاء الله تعالى وقدره وإيجاده وخلقه، نحو:

---

(١) هكذا في المطبوع من النهج والمُثبت في الطبعة المرعشيّة غير أنّه أُشير في المرعشيّة إلى لفظة: «الكتاب العزيز» محلّ «القرآن العظيم» في إحدى النسخ الخطيّة. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: يقول. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١٢٠-١٢١.

﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، أي عملكم. و﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وعمل العبد شيء. ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾، وهو يريد الإيمان إجماعاً، فيكون فعّالاً له، وكذا الكفر إذ لا قائل بالفصل. وأيضاً تلك الآيات معارضة بالآيات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيْرًا وَيَهْدِيْ بِهِ كَثِيْرًا﴾، و﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها، وأنت تعلم أنّ الظواهر إذا تعارضت لم تُقبل شهادتها خصوصاً في المسائل النقليّة، ووجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقليّة القطعيّة، وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في إثبات هذا المقصد.

وأمّا ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، فالمراد بالخالقين هناك ما يدّعي الكافرون من الأصنام، فكأنّه يقول لهم: تبارك الله، وهو أحسن من أصنامكم الذين تجعلونهم الخالقين بزعمكم، فإنّهم لا يقدرون على خلق شيء، والله يخلقُ مثل هذا الخلق البديع المعجب، أو المراد من الخالقين المقدّرين للخلق كالمصوّرين، لا أنّه تعالى أثبت لنفسه شركاء في الخلق، ولكنّ المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْده اِشْمَأَزَّتْ قُلُوب الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونه إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾».

أقول:

قد سبق دفع أجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه أصحاب التحصيل، فليراجع إليه.

وأمّا ما ذكره من معارضة تلك الآيات بالآيات الدالة على أنّ جميع الأفعال بقضائه وقدره، فمردودٌ بأنّ الآيات التي استدلّ بها المصنف من قوله تعالى: تبارك الله أحسن الخالقين ونحوها خاص، والتي استدلّ بها الأشاعرة عام، فيجب حمل العام على الخاص كما تقرّر في الأصول بأن يُراد من الآيات العامّة ما عدا أفعال العباد، فلا معارضة، وأيضاً لما اختلّت الأدلّة العقليّة للأشاعرة، وقد أتممنا الدلائل العقليّة الدالّة على مذهب أهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات بمطابقتها العقل وصرف

الآيات التي تمسّك بها الأشاعرة عن ظواهرها، لمخالفتها إيّاه.

وأمّا ما ذكره في تأويل قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، فمردودٌ بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره، مع أنّ كلّاً من التأويلين الذين ذكرهما أوهنُ من نسج العنكبوت، وأسخفُ من تأويلات ملاحدة ألموت.

وأمّا ما ذكره بقوله: «**ولكنّ المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى.. إلخ**»، ففيه أنّ هذا خروج عن الإنصاف، لأنّه إنما يناسب حال من يسمّى بالصفاتيّة، القائلين بالصفات الزائدة المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى إيّاها، ولا يناسب حال من سُمّي بأهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى.

وأمّا المشاركة التي توهّمها الناصب من القول بخلق العباد لأفعالهم، فقد عرفت أنّه مجرّد توهّم لا حقيقة له أصلاً.

[١٠٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[نسخ شبهة الأشاعرة فى اختيارية الافعال ـ ١]

«**المطلب الحادي عشر في نسخ شبههم.**

اعلم أنّ الأشاعرة احتجّوا على مقالتهم بوجهين؛ هُما أقوى الوجوه عندهم، يلزم منهما الخروج عن العقيدة، ونحن نذكر ما قالوا ونبيّن دلالتهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبيّ صلى الله عليه وآله.

الأوّل، قالوا: لو كان العبد فاعلاً لشيءٍ ما بالقدرة والاختيار، فإمّا أن يتمكّن من تركه أو لا، والثاني[1] يلزم منه الجبر، لأنّ الفاعل الذي لا يتمكّن من ترك ما يفعله مُوجبٌ، لا مُختار، كما يصدر عن النار الإحراق ولا تتمكّن[2] من تركه، والأوّل إمّا أن يترجّح الفعل على الترك[3] حالة الإيجاد أو لا، والثاني يلزمُ منه ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر، لا لمرجّح، لأنّهما لـمّا استويا من كلّ وجه بالنسبة إلى ما في نفس الأمر، وبالنسبة إلى القادر الموجد؛ كان ترجيحُ القادر للفعل على الترك ترجيحاً للمساوي بغير مرجّح، وإن ترجّح، فإن لم ينته إلى حدّ[4] الوجوب أمكن حصول المرجوح مع تحقّق الرجحان، وهو محال. أمّا أوّلاً، فلامتناع وقوعه حالة التساوي، فحالة المرجوحيّة أَوْلى. وأمّا ثانياً، فلأنّه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح، فلنفرضه واقعاً في وقت والراجح في آخر، فترجيح أحد الوقتين بأحد الأمرين لا بدّ له من مرجّح غير المرجّح الأوّل، وإلّا لزم ترجيح أحد المتساويين بغير مرجّح، فينتهي إلى حدّ[5] الوجوب، وإلّا تسلسل، وإذا امتنع وقوع الأثر إلّا مع الوجوب، والواجب غير مقدور، ونقيضهُ ممتنع غير مقدور أيضاً، فيلزم الجبر والإيجاب، فلا يكون العبد مختاراً.

---

(١) قوله رحمه الله في هذا الموضع: «الثاني» ناظرٌ إلى قوله: «فإمّا أن يتمكّن من تركه أو لا»، فتنبّه. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: يتمكّن. (المصطفوي)

(٣) ليست لفظة: «على الترك» موجودة في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) ليست لفظة: «حدّ» موجودة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٥) ليست لفظة: «حدّ» موجودة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

الثاني، أنّ كلّ ما يقع فإنّ الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه، وكلُّ ما لم يقع فإنّ الله تعالى قد علم في الأزل عدم وقوعه، وما علم الله تعالى وقوعه، فهو واجب الوقوع، ولو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً، وهو محال، وما عُلم عدمه فهو ممتنع، إذ لو وقع انقلب علمُ الله تعالى جهلاً، وهو محالٌ أيضاً، والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد، فيلزم الجبر»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: أوّل ما ذكرهُ من الدليلين للأشاعرة قد استدلّ به أهل المذهب، وهو دليل صحيح بجميع مقدّماته كما ستراهُ واضحاً – إن شاء الله تعالى –.

وأمّا الثاني ممّا ذكره من الدليلين، فقد ذكره الإمام الرازي على سبيل النقض، وليس هو من دلائل أئمّة الأشاعرة، وقد ذكر هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير. ثمّ إنّ هذا الذي ذكروه في لزوم سقوط التكليف إن لزم القائل بعدم استقلال العبد في أفعاله، فهو لازمٌ لهم أيضاً لوجوه.

الأوّل، أنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد، فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلّا جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، وإلّا جاز الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وأنّه يبطل الاختيار، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، فيبطُل حينئذ التكليفٍ وأخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم، فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء.

قال الإمام الرازي: «ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يُوردوا على هذا الوجه حرفاً»، وقد أجابه شارح المواقف كما سيرد عليك»، انتهى.

(١) نهج الحق ص١٢١-١٢٢.

أقول:

الدليل الثاني أيضاً ممّا ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال، ولم نره فيما وصل إلينا من كتب فخر الرازي بصورة النقض، ولعلّه إن صحّ أنّه سمّاهُ نقضاً، فهو جريٌ منه على ما قيل من أنّ محصّل المعارضة نقض[1] بأن يُقال: «لو كان دليلكم صحيحاً لما صدق نقيض مدلوله»، لكن عندنا دليل دلّ على صدقه فلا يكون صحيحاً، وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال، والظاهرُ أنّ الناصب لـمّا عجز عن إتمام ذلك الدليل؛ احتال في ذلك بتسميته نقضاً لئلّا يلزمه إثبات ما يتوجّه على مقدّماته من المنع والنقض، ومثل هذه الحيلة لا تذهب إلّا على من هو مثله في الجهل بأطراف كلام الأقوام.

وأمّا ما زعمه من أنّ ما لزم الأشاعرة يلزم مثلهُ لأهل العدل في مسألة علم الله تعالى، فمدفوعٌ بما سبق وسيجيء من أنّ هذا إنّما يلزم لو قلنا بأنّ علمه تعالى علّة للمعلومات، وأمّا إذا قلنا أنّه تابع له – كما هو التحقيق –، فلا كما لا يخفى. ثمّ لا يذهب عليك أنّ الناصب ادّعى أنّ ما يلزم الأشاعرة يلزم أهل العدل من وجوه، ولم يذكر إلّا وجها واحداً، والظاهر أنّه أراد إظهار قدرته أو قدرة أصحابه على إبداء الوجوه المتعدّدة في ذلك، وإن كانت تلك الوجوه بعدُ في بطن العدم، فافهم.

---

(١) بل قد صرّح ابن الحاجب في مختصره بأنّ الاعتراضات راجعة إلى منعٍ أو معارضة، وقال الشارح العضدي: «اعلم أنّ المقدّمة قد تمنع تفصيلاً، وذلك واضح وقد تمنع إجمالاً، وطريقته أن يُقال: لو صحّت مقدّمات دليلك وهي جارية في الصورة الفلانيّة، لوجب أن يثبت الحكم فيها، وإنّه غير ثابت، وهذا هو النقض. وأيضاً، فإنّ المقدّمة إذا منعت وانتهض المستدلّ لإقامة الدليل، فللمعترض منع مقدّمات دليله ومعارضة دليله عليها، فمراد المصنّف بالمنع والمعارضة ما يعمُّ ذلك كلّه»، انتهى. (المؤلّف)

[١٠٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[نسخ شبهة الأشاعرة في اختيارية الافعال ـ ٢]

«والجواب عن الوجهين، من حيث النقض، ومن حيث المعارضة.

أمّا النقض، ففي الأوّل من وجوه.

الأوّل، وهو الحقّ، أنّ الوجوب من حيث الداعي والإرادة لا ينافي الإمكان في نفس الأمر، ولا يستلزم الإيجاب وخروج القادر عن قدرته، وعدم وقوع الفعل بها.

فإنّا نقول: الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه، فإذا خلص الداعي إلى إيجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع، وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتّة؛ وجب من هذه الحيثيّة إيجادُ الفعل، ولا يكون ذلك جبراً ولا إيجاباً بالنسبة إلى القدرة والفعل لا غير»،[1] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: هذا الوجوب يُراد به الاضطرار المقابل للاختيار، ومرادنا نفي الاختيار، سواءٌ كان ممكناً في نفس الأمر أو لا، وكلُّ من لا يتمكّن من الفعل وتركه فهو غير قادر، سواءٌ كان منشأ عدم تمكّنه عدم الإمكان الذاتي لفعله، أو عدم حصول الشرائط ووجود الموانع، فما ذكره من النقض ليس بصحيح»، انتهى.

أقول:

ما ذكره مدفوعٌ بأنّ نفي الاختيار على الوجه الأعمّ قبل الفعل وبعده خروج عن المبحث، لأنّ الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل، وأمّا عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرّر من أنّ الوجوب بالاختيار يحقّق الاختيار ولا ينافيه،[2]

(١) نهج الحق ص١٢٢.

(٢) سيعترفُ الناصب بذلك في الحاشية التي كتبها على المعارضة التي سيذكرها المصنّف عن قريب. (المؤلّف)

والوجوبُ الحاصل من تحقّق الدواعي، والإرادة الجازمة من هذا القبيل، والحاصلُ أنّا نختار أنّ المرجّح هو الإرادة، وأنّ الفعل يجب بها، وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكّن من الترك بالنظر إلى نفس القدرة، بل يحقّقه، لأنّ القادر هو الذي يصحُّ منه الفعل والترك قبل تعلّق الإرادة الجازمة له وإن وجب بعد تعلّق الإرادة به. وبالجملة، إنّ كون الفعل واجباً بالغير لا ينافي كونه اختياريّاً في نفسه، وأن لا يكون كحركة الجماد، وهو المراد.

وأيضاً، من المقرّر أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ولا شبهة أنّ هذا الوجوب وجوب بالغير، فلو كان منافياً للاختيار لما وُجد قادر مختار أصلاً، إذ حين الوجوب لا يبقى التمكّن من الفعل والترك كما لا يخفى.

وأمّا ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله: «**لـمّا امتنع أن يكون.. إلخ**»،[1] فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد، وقد أُجيب عنه بأنّ الفعل إنّما يجب بتعلّق إرادة العبد به، وهو إنّما يحصل بعد العلم بالنفع واختياره، وهذا التعلّق أيضاً إراديٌّ مسبوقٌ بتعلّق آخر متعلّق إلى هذا التعلّق وهكذا، لكنّ هذه التعلّقات أمور انتزاعيّة اعتباريّة، لا استحالة للتسلسل فيها، والحاصلُ أنّا نريد فعلاً واحداً، والعقلُ يجد بعد التأمّل، والتفصيل أن قد صدر عنّا تعلّق الإرادة بهذا الفعل، وتعلّقها بهذا التعلّق وهكذا. وبالجملة، الداعي، وهو تعلّق الإرادة الجازمة – على ما في الشرح القديم للتجريد ويُستفاد من كلام الشارح الجديد أيضاً – بوجوب الفعل، وحيثُ اخترنا أنّ التعلّق بالاختيار لا يستلزم الاضطرار، ولكونه اعتباريّاً لا يلزم التسلسل المحال.

---

(١) يبدو أنّ لابن روزبهان تعليقة في هذه المناقشة، لكنّها لم تُنقل في الطبعة المرعشيّة ولا في المخطوطة، وردُّ المؤلّف الشهيد ﵀ ناظرٌ إلى هذه التعليقة المفقودة. (المصطفوي)

[١٠٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[نسخ شبهة الأشاعرة فى اختيارية الافعال ـ ٣]

«الثاني، يجوز أن يترجّح الفعل فيوجده المؤثّر، أو[1] العدم فيعدمه، ولا ينتهي الرجحان إلى الوجوب على ما ذهب إليه جماعة من المتكلّمين، فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجّح.

قوله: «مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض، فلنفرض[2] واقعاً في وقت، فترجيحُ الفعل في وقت وجوده يفتقرُ إلى مرجّح آخر»، قلنا: ممنوع، بل الرجحان الأوّل كافٍ، فلا يفتقر إلى رجحان آخر»،[3] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: لا يصحُّ أن يكون المرجّح في وقت ترجيح الفعل هو المرجّح الأوّل، ولا بدّ أن يكون هذا المرجّح غير المرجّح الأوّل، لأنّ هذا المرجّح موجود عند وقوع الفعل مثلاً في وقت وقوعه، ولهذا ترجّح الفعل.

فلو كان هذا المرجّح موجوداً عند عدم الفعل ولم يترجّح به الفعل؛ فلا يكونُ مرجّحاً.

وإذا ترجّح به الفعل فيكون حكم الوقت مساوياً، فيلزم خلاف المفروض، لأنّا فرضنا أنّ الفعل يُوجد في وقت ويُعدم في الآخر، ولا بدّ من مرجّح غير المرجّح الأوّل[4] ليترجّح به الفعل في وقت وينتهي إلى الوجوب، وإلّا يتسلسل، فيتمُّ الدليل بلا ورود نقض»، انتهى.

---

(١) في المطبوع من النهج: «و» محلّ «أو». (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: فليُفرض. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١٢٢-١٢٣.

(٤) وللإشارة إلى هذا أيضاً نسب القول بتلك المقدّمة إلى جماعة من المتكلّمين، وحيث كان ﵀ ههنا في مقام المنع؛ يكفيه الاستناد بالمقدّمة التي صارت مذهباً للبعض، وإن كان ضعيفاً. (المؤلّف)

أقول:

قد صرّح المصنّف بأنّ الأوّل من وجوه النقض هو الحقُّ؛ إشارةً إلى أنّ الوجوه الأُخر ليست كذلك، لكنّه ذكر ذلك تعجيزاً للأشاعرة. وبالجملة، هذا الوجه كما صرّح به المصنف مبنيٌّ على ما ذهب إليه جماعة من المتكلّمين(١) من جواز وجود الممكن بالأولويّة الذاتية، وما ذكره الناصب في دفعه مأخوذٌ من الوجوه التي ذكرها طائفة أخرى من المتكلّمين والحكماء في نفي ذلك، ولا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة.

وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقولُ أنّ هذا المطلب لا يتمُّ بالاستدلال، وأنّ المحقّق ﷺ أثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال: «**ولا تُتصوّرُ الأولويّة الذاتيّة**»،(٢) وغفل عن ذلك الشارحون، وحملوا كلامه على إرادة الاستدلال، وذكروا في تقرير ما استدلّ به من تقدّمه من العلماء، فيتوجّه عليه ما يتوجّه عليهم.

ويتوجّهُ عليه أيضاً أنّ المفروض كفاية المرجّح الأول لترجيح الوجود في جميع أوقاته على العدم فيه، ولم يلزم من البيان الاحتياج إلى مرجّح آخر لهذا الترجيح، بل إنّما يُحتاج إليه لترجيح الوجود في بعض أوقات المرجّح الأول على الوجود في بعض آخر منها، وأين هذا من ذاك؟ [فـ]ـتأمّل.

---

(١) والحاصلُ أنّ ما فُرض من المرجّح لـمّا كان مشتركاً بين وقتي الفعل والترك، فلا يكونُ هو وحده مرجّحاً للفعل، وإلّا امتنع أن يجتمع مع الترك، إذ الترك حينئذٍ يكون في كلا الوقتين مرجوحاً، والمرجوح يمتنع أن يتحقّق مع العلّة المرجّحة بجانب النقيض كما لا يخفى على أحد. (ابن روزبهان).

(٢) في متن التجريد: «ولا تُتصوّر الأولويّة لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته»، وانظر كشف المراد ص٧٩ للعلّامة الحلّي أحلّهُ الله دار الكرامة. (المؤلّف)

[١٠٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[نسخ شبهة الأشاعرة فى اختيارية الافعال ـ ۴]

«الثالث: لم لا يوقعه القادر مع التساوي؟ فإنّ القادر يرجّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح، وقد ذهب إلى هذا جماعة من المتكلّمين، وتمثّلوا في ذلك بصور وجدانيّة، كالجائع يحضرهُ رغيفان متساويان من جميع الوجوه، فإنّه يتناول أحدهما من غير ترجيح، ولا يمتنع من الأكل حتّى يترجّح لمرجّح، والعطشان يحضره إناءان متساويان من جميع الوجوه، والهارب من السبع إذا عنّ لهُ طريقان متساويان فإنّه يسلك أحدهما، ولا ينتظرُ حصول المرجّح، وإذا كان هذا الحكم وجدانيّاً؛ كيف يمكن الاستدلال على نقيضه؟

الرابع، أنّ هذا الدليل ينافي مذهبهم، فلا يصحُّ لهم الاحتجاج به، لأنّ مذهبهم أنّ القدرة لا تصلحُ للضدّين، فالمتمكّن[١] من الفعل يخرج[٢] عن القدرة، لعدم التمكّن من الترك، وإن خالفوا مذهبهم [من تعلّقها بالضدّين لزمهم وجود الضدّين دفعة واحدة، لأنّ][٣] القدرة لا تتقدّم على الفعل المقدور عندهم، وإن فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل؛ لزمهم إمّا اجتماع الضدّين، أو تقدّم القدرة على الفعل. فانظر إلى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في تضادّ أقوالهم وتعاندها»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: اتّفق العقلاءُ على أنّ الممكن لا يترجّحُ أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجح، والحكمُ بعد

---

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: فالتمكّن. (المصطفوي)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: يخرجه. (المصطفوي)

(٣) سقطت العبارة المحدّدة بمعقوفين من متن المطبوع من النهج، إلّا كلمة «لأنّ» الأخيرة، حيثُ أنّها وردت فيه بحذف اللام: «أنّ». (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١٢٣.

تصوّر الطرفين، أي تصوّر الموضوع الذي هو إمكان الممكن، وتصوّر المحمول الذي هو معنى كونه محوجاً إلى السبب؛ ضروريٌّ[1] بحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما، ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم أدنى تميز، ألا ترى أنّ كفّتي الميزان إذا تساوتا لذاتيهما، وقال قائل: «ترجّحت إحداهما على الأخرى بلا مرجّح من خارج»، لم يقبله صبيٌّ مميّز، وعلم بطلانه بديهة. فالحكمُ بأنّ أحد المتساويين لا يترجّح على الآخر إلا بمرجّح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب، بل الحكم مركوز في طبائع البهائم، ولهذا تراها تنفر من صوت الخشب، وما ذكر من الأمثلة كالجائع في اختيار أحد الرغيفين وغيره، فإنّه لـمّا خالف الحكم البديهي يجب أن يكون هناك مرجّح لا يعلمه الجائع، والعلمُ بوجود المرجّح من القادر غير لازم، بل اللازم وجود المرجّح. وأمّا دعوى كونه وجدانيّاً مع اتّفاق العقلاء بأنّ خلافه بديهي، دعوى باطلة كسائر دعاويه، والله أعلم.

وأمّا قوله في الوجه الرابع: «إنّ هذا الدليل ينافي مذهبهم، فلا يصحُّ لهم الاحتجاج به، لأنّ مذهبهم أنّ القدرة لا تصلح للضدّين.. إلخ»، فنقولُ في جوابه: عدم صلاحيّة القدرة للضدّين لا يمنع صحّة الاحتجاج بهذه الحجّة، فإنّ المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد، وإثباتُ أنّ الفعل واجب الصدور عنه، وليس له التمكّن من الترك، وذلك يوجب نفي الاختيار، فإذا كان المذهب أنّ القدرة لا تصلح للضدّين، وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجّح الموجب، لم يكن العبد قادراً على الترك، فيكون موجباً لا مختاراً، وهذا هو المطلوب، فكيف يقول أنّ كون القدرة غير صالحة للضدّين يوجب عدم صحّة الاحتجاج بهذه الحجّة؟! فعُلم أنّه من جهله وكودنيّته لا يفرّق بين ما هو مؤيّد للحجّة وما هو منافٍ لها. ثم ما ذكره أنّهم إن خالفوا مذهبهم من تعلّقها بالضدّين، لزمهم إمّا اجتماع النقيضين، أو تقدّم القدرة على الفعل، فهذا شيء يخترعه من عند نفس ثمّ يجعله محذوراً، والأشاعرة إنما نفوا هذا المذهب وقالوا أنّ القدرة لا تصلح للضدّين، لأنّ القدرة عندهم مع الفعل، فيجب أن لا يكون صالحاً للضدّين، وإلّا لزم اجتماع النقيضين.

انظروا معاشر المسلمين إلى هذا السارق الحلّي الذي اعتاد سرقة الحطب من شاطئ الفرات،

---

(١) قوله عليه ما عليه: «ضروريٌّ» ناظرٌ إلى قوله: «والحكمُ بعد تصوّر الطرفين»، فتنبّه. (المصطفوي)

حسب أنّ هذا الكلام حطب يُسرق، كيف أتى بالدليل وجعله اعتراضاً؟! والحمدُ لله الذي فضحه في آخر الزمان، وأظهر جهله وتعصّبه على أهل الإيمان»، انتهى.

أقول:[١]

نعم، قد اتّفق العقلاء على ذلك، لكنّ وجه كلام المصنّف[٢] من الأشاعرة المعزولين عن العقل، وهم قد جوّزوا أن يرجّح القادر فعله لمجرّد الإرادة بلا داعٍ يختصُّ بها. ومثّلوا بما ذكره المصنّف من الأمثلة الوجدانية، وممّن صرّح بنسبة ذلك إلى الشيخ الأشعري أيضاً سيف الدين الأبهري الأشعري[٣] في مبحث الحسن والقبيح من حاشيته على شرح المختصر، فليطالع أصحاب الناصب ذلك فيها.

ومن العجب أنّ الناصب شتم القائل بذلك، ولم يعلم أنّ ذلك الشتم يرجعُ إلى شيخه وإمامه، ولم يميّز من غاية البهت خلفه من أمامه، ويؤيّد تلك النسبة الحديث الذي وضعه المحدّثون من الأشاعرة في شأن أبي بكر، وهو قولهم:

«قال رسول الله ﷺ: لو وُضع أبي بكر في كفّة ميزان وجميع الناس في كفّة أخرى؛ لترجّحت الكفّةُ التي كان فيها أبو بكر».

ولا يُلتفت إلى ما نُقل عن البهلول[٤] في ردّ ذلك من أنّه لو صحّ هذا الحديث لكان

(١) وتحقيقُ الجواب أنّ من جوّز الترجيح بلا مرجّح للمختار يقول: المرجّح هو الإرادة التي هي عين ذاته تعالى، أو صادر عنه بالإيجاب. ومن لم يجوّز يقول: المرجّح هو الوجود كما ذهب إليه الحكماء، أو ملاحظة المصلحة المتدرّجة بالفعل دون الترك، وكون الفعل أصلح أمر لازم له، لا يتوقّف اتّصافه به على وجود الفعل بالفعل، بل هو اتّصاف تقديري كاتّصاف المعدومات الممكنة بالإمكان والمقدوريّة من غير أن يقتضي وجود الموصوف. (المؤلّف)

(٢) فيكون هذا البحث من المصنّف ﵀ إلزاماً للأشاعرة. (المؤلّف)

(٣) هو المحقّق الشيخ سيف الدين أحمد الأبهري الأصولي المتكلّم النحوي. قال الكاتب الچلبي في كشف الظنون أنّ له حاشية على شرح المختصر لابن الحاجب، أوّلها: «الحمد لله الذي شرّع الأحكام.. إلخ». (شهاب الدين)

(٤) ترجم له السيّد المرعشي ﵀ في هذا الموضع من المرعشيّة ترجمة مطوّلة، قال فيها ضمن ما قال: «هو وهب بن عمرو

في ذلك الميزان عيبٌ البتّة، لأنّه كان رافضيّاً مجنوناً، لا يصيرُ كلامه حجّة على الأشاعرة، ثمّ من هذا القبيل أيضاً قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الإمامة وتصريحهم بتفضيل أبي بكر على علي عليه‌السلام مع روايتهم عن النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله أنّه قال: «**لضربةُ عليٍّ يوم الخندق أفضلُ من عبادة الثقلين**»، اللهم إلّا أن يُقال أنّ أبا بكر ليس من الثقلين. بل نقول: إنّ تجويزهم تعذيب الله تعالى للأنبياء والأولياء المطيعين وإكرامه للفسّاق والأشرار العاصين أيضاً من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى، فكيف يُستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجّح؟ فافهم.

وبالجملة، مخالفة صريح العقل شأنُ الأشعري وأصحابه المعزولين عن العقل[1]، فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجّح، بكون ذلك مخالفاً لاتّفاق العقلاء.

وأمّا ما ذكره في جواب الوجه الرابع، فمدفوعٌ بأنّ المصنّف قدس‌سره لم يمنع صحّة سوق المقدّمات المذكورة في الدليل، وارتباط بعضها ببعض، وتحقّق شرائط صورها واستلزامها لما قصده، ومن نفي الاختيار، بل أراد أنّ مادّة المقدمّة المذكورة في الدليل بقولهم: «**لو كان العبدُ فاعلاً لشيءٍ ما بالقدرة والاختيار، فإمّا أن يتمكّن من تركه أو لا**»، لا يصحُّ بناءً على ما أصّلوه من أنّ القدرة لا تصلح للضدّين، لأنّ المتمكّن من الفعل على هذا الأصل لا يقدرُ على الترك، فيخرجُ عن أن يكون قادراً، فلا يصحُّ

الكوفي المشتهر بالبهلول، كان رجلاً تقيّاً ورعاً زاهداً عالماً فقيهاً محدّثاً، ذا أدب ومعرفة وتشيع. استفاد من قُدسي أنفاس الإمامين الهمامين الصادق والكاظم عليهما‌السلام، ولهُ حكايات ومناظرات لطيفة في الفقه والكلام مع أبي حنيفة وغيره من المشاهير. ويعدُّ في كتب التراجم من عقلاء المجانين، لأنّه كان يتستّر بجنّة التجنّن تقيّة وحَقْناً لدمه». (المصطفوي)

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الحق. (المصطفوي)

توصيفه بالقدرة وإجراء الترديد فيه بأنّه إمّا أن يتمكّن من الترك أو لا. وهذا نظيرُ ما قيل من أنّه على تقدير نظريّة كلّ من التصوّرات والتصديقات، لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريّتها، لأنّ المستدلّ على الإبطال إن سلّم نظريّة مقدّمات دليله لا يحصل مطلوبه، وإن ادّعى بداهة بعضها فهو ينافي التقدير، والقولُ بأنّ ما ذكره الناصب من الفرض والترديد بجواز أن يكون على جهة إلزام أهل العدل؛ مخالفٌ لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقاً لما ذكره الناصب سابقاً من أنّه دليل صحيح بجميع مقدّماته، فتأمّل.

فعُلم أنّ لجهله بقواعد المنطق، بل لخروجه عن ذوي النُطق ومدركي المعقولات لم يفرّق بين فساد مادّة القياس وفساد صورته، ولم يفهم أنّ لزوم النتيجة المذكورة إنّما هو لتسليم الناصب المقدّمة التي ذكرها في قياسه الفاسد، وأنّ القياس وإن كان فاسد المقدّمات إذا سُلّمت يلزم منها قول آخر، ولم يعلم أنّ المصنّف لا يسلّم بعض المقدّمات، لا أنّه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم.

وأمّا ما ذكرهُ من أنّ قول المصنّف: «**إن خالفوا مذهبهم من تعلّقها بالضدّين لزمه.. إلخ**» شيءٌ يخترعه من عند نفسه، ثمّ يجعله محذوراً، ففيه أنّ كلام المصنّف هذا مع ما ذكره سابقاً يرجعُ إلى إيراد ترديد على الدليل المذكور، ولا يلزم أن يكون كلا شقّي الترديد واقعيّاً أو مطابقاً لمذهب المستدلّ به، بل يكفي فيه الغرض، لأنّ الغرض من الترديد حصرُ احتمالات الكلام والردع على كلٍّ منها، لئلّا يرجع الخصم، ويقول: «**إنّي أردت معنى لم تذكره أنت، ولا يتوجّه عليه شيء ممّا ذكرت**»، وكذا الكلام فيما ذكره من نفي الأشاعرة لذلك المذهب.

فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين إلى هذا الفضول المُهان بالزبّال في إصبهان،[١] أنّه لـمّا اعتاد إصلاح فساد زرع شعيره بحمل الزبل من المزابل، واستعماله في أصول السنابل؛ حاول إصلاح ما زرعه شيخه في خبيث أرض تقريره، بكلٍّ ما خرج من مزبلة فمه وبالوعة ضميره، وقد قيل (شعر):

وهل يُصلح العطّار ما أفسد الدهر

فكيف بالزبّال الذي أنتن منه السرّ والجهر؟ وبالجملة، أيُّ ربط لسرقة الحطب بأهل الحلّة؟! وأيُّ نسبة للحطب بالفرات الخالي عن الآجام المضلّة والمظلمة؟ وإنّما يُناسب ذلك بحمّالة الحطب[٢] التي هي من أمّهات بعض خلفاء الناصب، وبخليفة حمّال الحطب من سوق المدينة لإضرامه النار في باب بيت صاحب السكينة، وقصدُ إحراق الذين هم لنجاتنا أكرمُ سفينة[٣]، والحمدُ لله الذي فضح الناصب ورفع عنه الأمان، وأوضح سوء عاقبته على أهل الإيمان، حيثُ طرده من إيران، وأماته في النيران، أعني مظهر القهر من بلاد ما وراء النهر،[٤] ووفّقنا لدفع شرّه الذي أورثه لأهل النهر، أعني نسخ كتابه الذي يشهد على أمّه بالعهر،[٥] بما لا يخفى[٦] وَقْعهُ على علماء الدهر.

---

(١) ذكر بعض المؤلفين في التراجم أنّ الرجل كانت له زراعة بإصبهان زمن قضاوته. (شهاب الدين)

(٢) هي أمُّ جميل بنت حرب أخت أبي سفيان؛ عمّة معاوية، ولا يخفى أنّ العمّة تُسمَّى أمّاً. (المؤلّف)

(٣) إشارة إلى قوله ﷺ: «مثلُ أهل بيتي كسفينة نوح؛ من ركبها نجى، ومن تركها غرق». (شهاب الدين)

(٤) قال السيّد المرعشي ﵀: «إشارةٌ إلى أنّ القاضي ابن روزبهان تُوفّي في قاشان من بلاد ما وراء النهر، فلا يُصغى إلى كلام من قال أنّه توفّي ببيت المقدس، أو بمصر، أو الحرمين»، ثمّ أحال تفصيل ذلك إلى مقدّمته المطوّلة على إحقاق الحق. (المصطفوي)

(٥) إشارة إلى ما نقله الثقات من الفريقين من قوله ﷺ: «لا يبغضُ عليّاً إلّا من لم تطب ولادته». (شهاب الدين)

(٦) متعلّقٌ بقوله: «وفّقنا لدفع شره». (شهاب الدين)

[١٠٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[نسخ شبهة الأشاعرة في اختيارية الافعال ـ ٥]

«وفي الثاني[١] من وجهين.

الأوّل، العلمُ بالوقوع تبع الوقوع، فلا يؤثّر[٢] فيه، فإنّ التابع إنّما يتّبع متبوعه، ويتأخّر عنه بالذات، والمؤثّر متقدّم.

الثاني، أنّ الوجوب اللاحق لا يؤثّر في الإمكان الذاتي، ويحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن، فإنّ كلّ ممكن على الإطلاق إذا فُرض موجوداً، فإنّه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين، وإذا كان ممتنع العدم كان واجباً، مع أنّه ممكن بالنظر إلى ذاته.

والعلمُ حكاية عن المعلوم ومطابقٌ له، إذ لا بدّ في العلم من المطابقة، فالعلم والمعلومُ متطابقان، والأصل في هيئة التطابق هو المعلوم، فإنّهُ لولاهُ لم يكن علماً، ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه، وفرض العلم هو بعينهُ فرض المعلوم، وقد عرفت أنّ مع فرض المعلوم يجب، فكذا مع فرض العلم به، وكما أنّ ذلك الوجوب لا يؤثّر في الإمكان الذاتي، كذا هذا الوجوب، ولا يلزم من تعلّق علم الله به وجوبه بالنسبة إلى ذاته، بل بالنسبة إلى العلم»،[٣] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد ذكرنا أنّ هذه الحجّة التي أوردها الإمام الرازي على سبيل النقض الإجمالي في مبحث التكليف والبعثة، و[هذه] صورة تقريره: ما علم الله عدمه من أفعال العبد، فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلّا جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد،

---

(١) يعني ﵀ بـ«الثاني» ذلك ما مرّ من كلامه في المناقشة ١٠٥ الصحيفة ٤٨٧ من قوله: «الثاني، أنّ كلّ ما يقع فإنّ الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه.. إلخ»، فانتبه وتذكّر. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: تؤثّر. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١٢٣-١٢٤.

وإلّا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وأنّه يبطل الاختيار، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، فيبطل حينئذٍ التكليف وأخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم، فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء. قال الإمام الرازي: «ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه[1] حرفاً إلّا بالتزام مذهب هشام، وهو أنّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها»، وقال شارح المواقف: «وأعترض عليه، بأنّ العلم تابع للمعلوم، على معنى أنّهما يتطابقان، والأصلُ في هذه المطابقة هو المعلوم، ألا ترى[2] أنّ صورة الفرس مثلاً على الجدار إنّما كانت على هذه[3] الهيئة المخصوصة، لأنّ الفرس في حدّ نفسه هكذا، ولا يُتصوّر أن ينعكس الحال بينهما، فالعلمُ بأنّ زيداً سيقوم غداً مثلاً إنّما يتحقّق إذا كان هو في نفسه، بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار، وإلّا لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً»، انتهى كلام شارح المواقف،[4] فظهر أنّ الرجل السارق الحلي سرق هذين الوجهين من كلام أهل السنّة والجماعة، وجعلهما حجّة عليهم.

وجوابُ الأوّل من الوجهين أنّا لا ندّعي تأثير العلم في الفعل كما ذكرنا، حتّى يلزم من تأخّره عن المعلوم عدم تأثيره، بل ندّعي انقلاب العلم جهلاً، والتابعيّة لا تدفع هذا المحذور لما ستعلم.

وجوابُ الثاني من الوجهين أنّا نسلّم أنّ الفعل الذي تعلّق به علم الواجب في الأزل ممكن بالذات واجب بالغير، والمرادُ حصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير به الفعل اضطراريّاً، وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات أو بالغير.

وأمّا جوابُ شارح المواقف، فنقول: إنّا لا نسلّم أنّ العلم مطلقاً تابع للمعلوم، بل العلم الانفعالي الذي تحقّق بعد وقوع المعلوم، وهو تابع للمعلوم، وإن أراد بالتابعيّة التطابق؛ فلا نسلّم أنّ الأصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي، بل الأمر بالعكس عند التحقيق، فإنّ علم المهندس

---

(١) ليست هذه الكلمة في الطبعة المرعشيّة، وهي مثبتة في المصدر. (المصطفوي)

(٢) في المصدر: يرى. (المصطفوي)

(٣) ليست هذه الكلمة في الطبعة المرعشيّة، وهي مثبتة في المصدر. (المصطفوي)

(٤) شرح المواقف ج٨ ص١٥٥-١٥٦. (المصطفوي)

الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الأصل والعلّة لبناء البيت، والبيت يتبعه، فإن خالف شيءٌ من أجزاء البيت ما قدّره المهندس في علمه الفعلي؛ لزم انقلاب العلم جهلاً، وأنت تعلم أنّ علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثمّ يطابقه البيت، كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات، فإن وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدّره علمه الفعلي في الأزل؛ لزم انقلابُ العلم جهلاً، وهذا هو التحقيق»، انتهى.

أقول:

لا حجّة فيما ينقله الناصب لظهور خيانته في مثل ذلك مراراً، ولو صحّ، فلا يُنافي إيراد الإمام الرازي لذلك على سبيل النقض إيراد غيره من الأشاعرة إيّاها على طريق الاستدلال، كيف وقد صرّح الشارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الأعراض بأنّ الأشاعرة استدلّوا بذلك؟ حيثُ قال:

«إنّ الأشاعرة لمّا استدلّوا على كون أفعال العباد اضطراريّة بأنّ الله تعالى عالم في الأزل بصدورها عنهم، فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى؛ فكانت لازمة لهم، فلا تكون اختياريّة، وأجاب[1] المعتزلة بأنّ

---

(١) هنا تعليقتان:

❖ هو وقد أجاب بعض المدقّقين من مشاهير أصحابنا بأنّ الحقّ أنّ فعل العبد بقدرته واختياره، لكنّ قدرته واختياره ليسا باختياره، وإلّا لزم التسلسل، وهما أمران حادثان ما لم يجبا لم يوجدا، وإنّما يُوجدان وجوباً بإرادة الله تعالى، وإذا أوجدهما الله في العبد وجب أن يصدر عنه الفعل بهما، وإرادته تعالى عين علمه الأزلي المتعلّق بجميع ما وجد، فعلمه موافق للمصلحة، وأنّه ينبغي وجوده وبه وُجد جميع الموجودات، ففي الأزل علم الله تعالى العبد وأنه يوجد هذه الإرادة لداع كذا، وبهما يصدر الفعل عنه، فعلمه أوجب وجود العبد في حين وجده، فأوجب وجود الإرادة فيه في زمان وجدت، وبالإرادة الواجبة بعلمه تعالى وجب وجود الفعل، فإذا نزل إلى المبدأ القريب للفعل، وهو الإرادة الواجبة بالعبد الصادرة عن إرادته تعالى؛ صحّ القولُ بأنّ الفعل باختيار العبد وإرادته، وإذا نظر إلى أّن الفعل وجب بعلمه تعالى الذي هو عين إرادته على التحقيق يميل الذهن إلى الجبر، وهذا سرُّ ما نُقل عن سبط رسول الله ﷺ الذي هو عن الوحي؛ ☜

العلم تابع للمعلوم، فلا يكون علّة له. قال الأشاعرة: كيف يجوز أن يكون علمه الأزلي تابعاً لما هو متأخّر عنه؟ فإنّه يستلزم الدور؟ فأجابوا بأنّا لا نعني التابعيّة ههنا التأخّر حتّى يلزم الدور، بل أصالة موازنة في التطابق.. إلخ».

وإنّما جعلهُ الناصب نقضاً ليصير أقلّ قبولاً لورود أقسام البحث عليه، فافهم. وبما قرّرناهُ من كلام شارح التجريد ظهر بطلان ما ذكره الناصب من أنّ «**المصنّف سرق هذين الوجهين من كلام أهل السنّة والجماعة.. إلخ**».

وأمّا ما ذكره في جواب الأول من الوجهين، فمردودٌ بأنّه لـمّا كان المفروض أنّه تعالى إنّما يعلم المعلوم كالفعل مثلاً على الوجه الذي سيقع، فمن أين يحصل في المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلاً؟

وأمّا ما ذكره في جواب الثاني منها، فمزيّفٌ بأنّه لو كان الوجوب اللاحق نافياً لاختيار الفاعل؛ لكان الله تعالى أيضاً غير مختار فيما وجد من أفعاله، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وذلك وجوب لاحق، فيكون الله تعالى مضطّراً غير مختار فيه، وبطلانهُ ممّا لا يخفى. وتحقيقُ الكلام في ذلك أنّ مدار معنى القدرة والاختيار على أنّ هذا الفعل بالنسبة إلى ذات هذا الفاعل بحيث إن شاء فعله، وإن لم يشأ لم يفعله، مع قطع النظر عن الأمور العارضة الموجبة والمحيلة فعله للطرف الآخر كما في الواجب، والامتناع

جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنّه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين، واندفع الإشكال المذكور، لا أنّ علم الله تعالى بفعل العبد في زمان معين، وإن لم يجب به الفعل بلا واسطة، لكن يجب به بوسايط إذ يجب به وجوب العبد وقدرته وإرادته، وبها يجب الفعل. (المؤلّف)

❖ وهو المولى المدقّق العلّامة أبو الحسن الكاشي قدس سره. (شهاب الدين)

الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثّر فيه، فلا يوجب سلب اختياره بالنظر إلى أصل الفعل، ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب.

ويوضّح ذلك[1] أنّه إذا كان رجل حمّال مدار تعيّشه في كل يوم أن يأخذ أجرة معيّنة على حمل قدر معين من الخمر مثلاً من مكان إلى مكان، فأمره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يومٍ بحمل شيء من ذلك بتلك الأجرة المقرّرة أو أزيد منها في تلك المسافة المعهودة بعينها، فإنّ قاهريّة السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المأمور المذكور في ذلك الفعل، لأنّ الفرض أنّه كان يفعل ذلك بطيب قلبه دائماً، ولم يقع إجبار السلطان له فعلاً في ذلك الفعل، مع ظهور أنّه لم يمكنه التخلّف عن أمر ذلك السلطان، فكما أنّ حصول القهر بالقوة ههنا لا يوجب سلب الاختيار، لأنّه أمر لاحق، كذلك الايجاب الناشئ من علمه تعالى بوقوع أحد طرفي الفعل من المكلّف لا يؤثّر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذوراً في ذلك الفعل المحرّم، فتدبّر.

وأمّا ما أورده على الجواب المذكور في شرح المواقف أيضاً، فكلام منتحل مأخوذ عن بعض المتأخّرين، وقد أطال الناصب فيه بما لا طائل تحته لئلّا يظهر انتحاله إيّاه لكلّ أحد، بل أفسده حيث قرّره بطريق المنع، وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تأمّل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد، ومع هذا يمكن أن يُدفع بأنّ للإماميّة والمعتزلة أن يقولوا: سلّمنا أنّ علمه تعالى بما يصدر عنه فعليٌّ —

(١) هذا التوضيح من خصائص هذا التعليق، وهو أقوى وأوضح من جميع ما استوضحوا به المرام كما لا يخفى على المتتبّع المنصف. (المؤلّف)

كعلم البنّاء بخصوصيات البناء – قبل أن يصنعه، لا انفعاليٌّ، إلّا أنّا لا نسلّم أنّ علمه بأفعال العباد كذلك، وإنّما يُسلّم ذلك أن لو ثبت أنّه فاعل لأفعالهم، ولم يثبت عندنا ذلك بعدُ، وإذا لم يكن علمه تعالى بأفعالهم فعليّاً، فلا مدخل له في الوجوب هذه الأفعال أو امتناعها كما توهّمه صاحب الشبهة، وههنا دفع آخر تركناهُ على ذوي الأفهام لضيق المقام.

[١١٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[نسخ شبهة الأشاعرة في اختيارية الافعال ـ ٦]

«وأمّا المعارضة في الوجهين، فإنّهما آتيان في حقّ واجب الوجود تعالى.

فإنّا نقولُ في الأوّل: لو كان الله تعالى قادراً مختاراً، فإما أن يتمكّن من الترك أو لا، فإن لم يتمكّن من الترك؛ كان موجباً مجبراً[١] على الفعل، لا قادراً مختاراً، وإن تمكّن، فإمّا أن يترجّح[٢] أحد الطرفين على الآخر أو لا، فإن لم يترجّح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجّح، فإن كان محالاً في حق العبد كان محالاً في حقّ الله تعالى[٣] لعدم الفرق، وإن ترجّح فإن انتهى إلى الوجوب؛ لزم الجبر، وإلّا تسلسل أو وقع التساوي من غير مرجّح، فكلُّ ما تقولونه ههنا نقولهُ نحن في حقّ العبد»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه، وأورد عليه أنّ هذا ينفي كون الله تعالى قادراً مختاراً لإمكان إقامة الدليل بعينه[٥]. فيُقال: «لو كان تعالى[٦] موجداً لفعله بالقدرة استقلالاً، فلا بدّ أن يتمكّن من فعله وتركه، وأن يتوقّف فعله على مرجّح إلى آخر ما مرّ تقريره، فالدليل منقوض بالواجب تعالى،[٧] وأُجيب عن ذلك بالفرق بأنّ إرادة العبد محدثة، أي الفعل يتوقّف على مرجّح هو[٨] الإرادة الجازمة، لكنّ إرادة العبد

(١) في المطبوع من النهج: مجبوراً. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: ترجّح. (المصطفوي)

(٣) ليست هذه الكلمة في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١٢٤.

(٥) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الدلالة بعينها. (المصطفوي)

(٦) ليست هذه الكلمة في المصدر. (المصطفوي)

(٧) هذه العبارة «فالدليل منقوض بالواجب تعالى» ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٨) في المصدر: هي. (المصطفوي)

محدثة، فافتقرت أن تنتهي إلى إرادة[١] يخلقها الله فيه بلا إرادة واختيار منه، دفعاً للتسلسل في الإرادات[٢] التي نفرض[٣] صدورها عنه، وإرادة الله قديمة فلا تفتقر إلى إرادة أخرى»[٤]، فظهر الفرق واندفع النقض».

أقول:

هذا الجواب من جملة تشكيكات إمام الناصب فخر الدين الرازي.

وقد ردّه سلطان المحقّقين ﵀[٥] في التجريد بما قرّره الشارح الجديد بأنّ[٦]:

«هذا الفرق لا يدفع التسلسل المذكور إذ يُقال: إن لم يكن الترك مع الإرادة القديمة؛ كان موجباً لا قادراً مختاراً، وإن أمكن، فإن لم يتوقّف فعله على مرجّح؛ استغنى الجائز عن المرجّح، وإن توقّف عليه؛ كان الفعلُ معه واجباً، فيكون اضطراريّاً، والفرقُ الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل، وإنّما يندفع النقض إذا بُيّن عدم جريان الدليل في صورة التخلف».

وقد أشار صاحب المواقف أيضاً إلى الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في مبحث الحسن والقبح منه:

«إنّ تعلّق إرادته تعالى قديم، لا يحتاج إلى مرجّح متجدّد».

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: «لكنّ إرادة العبد محدثة لكن ينتهي إلى إرادة» محلّ «لكنّ إرادة العبد محدثة، فافتقرت أن تنتهي إلى إرادة». (المصطفوي)

(٢) في المصدر: الإرادة. (المصطفوي)

(٣) في المصدر: تُفرض. (المصطفوي)

(٤) شرح المواقف ج٨ ص١٥٠.

(٥) أي المحقّق الطوسي الخواجة نصير الملّة والدين ﵀. (شهاب الدين)

(٦) ليس الشرح الجديد للقوشچي بين أيدينا لنُقابل المنقول به، كما أنّ تحديد العبارة اجتهادٌ منّا حسب ما يقتضيه السياق، فليُلاحظ. (المصطفوي)

وردّ عليه سيد المحقّقين ﭢ[1] في حاشيته بأنّه:

«إن أراد بالتعلّق التعلّق الذي يترتّب عليه الوجود؛ لم يكن قديماً، وإلّا لزم قدم المراد، وإن أراد التعلّق المعنوي، فمعه يحتاج إلى مرجّح متجدّد، وهو التعلّق الحادث الذي به الحدوث، ولو قيل بأنّ أرادته تعلّقت في الأزل بوجود زيد في زمان مخصوص، فعنده يوجده ولا حاجة له إلى تعلّق آخر؛ لم يتمّ أيضاً، لاحتياج وجوده في ذلك الزمان إلى تعلّق حادث للقدرة يترتّب عليه حدوثه كما صرّح به فيما تقدم» انتهى.

وأيضاً، يتوجّه عليه ما قيل من أنّه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلّق أن يحدث الحادث في زمان معين، وذلك كان كافياً فيه؛ يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الأزل، وأيضاً على هذا التقدير، كان محتاجاً إلى حضور ذلك الزمان، ولم يكن كافياً في الاقتضاء، فتأمّل هذا.

وأمّا ما ذكره في حاشية[2] هذا المقام من أنّ الكلام الذي ذكره المصنّف نقضٌ سمّاه معارضة لجهله بآداب البحث، ففيه أنّ قضية الجهل منعكسة، فإنّ التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح آخر من أرباب المناظرة،[3] وقد استعمله المحقّق الطوسي ﭢ

(١) هو العلّامة السيّد صدر الدين الشيرازي، وحاشيته هذه لم تتم، فأتمّها ابنه العلّامة السيّد غياث الدين منصور الحسيني الشيرازي، المتوفّى سنة ٩٤٩، صاحب المدرسة المنصوريّة بشيراز. (شهاب الدين)

(٢) يبدو أنّ لابن روزبهان في هذه المناقشة حاشية لم ترد في المخطوطة ولا في الطبعة المرعشيّة، ولكن كتب السيّد المرعشي ﭢ في في هامش هذا الموضع من تلك الطبعة ما نصّه: «هذه الحاشية موجودة في بعض النسخ المخطوطة»، فلماذا لم ينقلها ليت شعري؟! (المصطفوي)

(٣) نقل السيّد المرعشي ﭬ في هذا الموضع عن صدّيق حسن خان صاحب أبجد العلوم ص٦٤٨ قوله في تعريف علم المناظرة: «هو علم البحث من أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحقُّ بينهما»، إلى غير ذلك. ثمّ قال – أي السيّد –: «ورأيت للعلماء في هذا الفن عدّة رسائل وكتب، كمنظومة الشيخ زين ☜

أستاذ المصنّف رحمه الله في شرح الإشارات،[1] فظهر أنّه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الإشارات أو قاصر عن فهم ما فيه من الإشارات والبشارات.

الدين المرصفي، ورسالة السيّد فخر الدين السمّاكي، ورسالة آداب البحث للشيخ أبي محمّد الرازي، ورسالة المناظرة للمولى طاش كبرى زاده من علماء الدولة العثمانيّة، إلى غير ذلك من الرسائل والكتب؛ مُضافاً إلى ما أورده العلّامة الآملي في نفائس الفنون فيه، وصاحب مطلع العلوم ومجمع الفنون فيه، ومؤلّف كتاب مفتاح السعادة ونحوهما من الزبر المؤلفة في الفنون المتنوّعة، فلله درُّ القدماء حيث أراحوا الخلف بتأليفهم في كل علم». (المصطفوي)

(١) يبدو أن لابن روزبهان في هذه المناقشة حاشية لم ترد في المخطوطة ولا في المرعشيّة، ولكن كُتب في هامش هذا الموضع من المرعشيّة: «هذه الحاشية موجودة في بعض النسخ المخطوطة»، فانتبه. (المصطفوي)

[١١١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[نسخ شبهة الأشاعرة فى اختيارية الافعال ـ ٧]

«ونقول في الثاني: إنّ ما علمه الله تعالى إن وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منّا عن قدرته وإدخاله في الموجب؛ لزم في حقّ الله تعالى ذلك بعينه، وإن لم يقتض سقط الاستدلال.

فقد ظهر من هذا أنّ هذين الدليلين آتيان في حقّ الله تعالى، وهما إن صحّا؛ لزم خروجُ الواجب تعالى عن كونه قادراً، ويكون موجباً، [و]هذا(١) هو الكفر الصريح، إذ الفارق بين الإسلام والفلسفة إنّما هو هذه المسألة، والحاصلُ أنّ هؤلاء إن اعترفوا بصحّة هذين الدليلين؛ لزمهم الكفر، وإن اعترفوا ببطلانهم؛ سقط احتجاجهم بهما»،(٢) انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت في كلام شارح المواقف أنّه ذكر هذا النقض، وليس هو من خواصّه حتّى يتبختر به، ويأخذ بالإرعاد والإبراق والطامّات.

والجوابُ: أمّا عن ما يرد على الدليل الأوّل، فهو أنّ فعل الباري محتاج إلى مرجّح قديم يتعلّق في الأزل الأوّل بالفعل حادث في وقت معين، وذلك المرجّح القديم لا يحتاج إلى مرجّح آخر، فيكون تعالى مستقلّاً في الفعل، ولو قال قائل: «إذا وجب الفعل مع ذلك المرجّح القديم؛ كان موجباً لا مختاراً»، قلنا: إنّ الوجوب المترتّب على الاختيار لا ينافيه بل يحقّقه، فإن قُلْتَ: «نحن نقول: اختيار العبد أيضاً يوجب فعله، وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادراً مختاراً»، قلتُ: لا شكّ أنّ اختياره حادث، وليس صادراً عنه باختياره، وإلّا نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار، وتسلسل، بل عن غيره، فلا يكونُ مستقلّاً في فعله باختياره، وبخلاف إرادة الباري، فإنّها مستندة إلى ذاته، فوجوب الفعل بها لا

(١) الواو في هذه الكلمة ساقطة من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١٢٤-١٢٥.

ينافي استقلاله في القدرة عليه.

وأمّا عن ما يرد على الدليل الثاني، فهو أنّ علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والإرادة، فإذا علم الشيء، وتعلّق به علمه؛ تعلّقـ[ـت] به الإرادة والقدرة وخلق الموجودات، وكلُّ واحدة من الصفات الثلاث [تـ]ـتعلّق بمتعلّقهـ[ـا] من الأشياء وكلُّ ما تقتضيه، فمقتضى العلم التعلّق من حيث الانكشاف، ومقتضى الإرادة الترجيح، ومقتضى القدرة صحّة وقوع الفعل والترك، فلا يلزم الوجوب، لأنّ صفة العلم لا تصادم صفة القدرة، لأنّهما قديمتان حاصلتان معاً، بخلاف القدرة الحادثة، وهذا جائز في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة، فليس ثمّة إيجاب تأمُّل، فإنّ هذا الجواب دقيق، وبالتأمُّل فيه حقيق.

وأمّا ما ذكره من لزوم الكفر، فمن باب طامّاته وترهّاته، وهذه مسائل علميّة يُباحث الناس فيها، فهو من ضعف رأيه وكثرة تعصّبه ينزّله على الكفر والتفسيق، نعوذ بالله من جهل ذلك الفسيق».

أقول:

من البيّن أنّ المصنّف ﷺ مقدّم على صاحب المواقف، فذكر صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدلُّ على أن لا يكون ذلك النقض من خواصّ المصنّف ﷺ، فإنّ ما في المواقف وسائر تصانيف القاضي العضدي من التحقيقات والتدقيقات ملتقط من كلام من تقدّمه ومنتخب عنه، وليس له سوى الالتقاط والجمع، فقد كان معزولاً عن العقل والسمع، على أنّ المصنف لم يُشعر بأنّ ذلك من خواص إفادته، والتبختر في ذلك غير مفهوم من كلام المصنّف، والإرعاد والإبراق لا يتوقّف على كون ذلك من خواصّه، بل يكفي فيه أن يكون من إفادات أصحابه.

وأمّا ما أتى به الناصب من الجواب عمّا يرد على الدليل الأول، فقد مرّ ما يدفعه في الفصل السابق على هذا، ونزيدُ عليه ههنا، ونقول: إنّ ما ذكره في المرتبة الأخيرة المتعلّقة بهذا الجواب

من قوله: «**قلتُ: لا شك أنّ اختياره حادث.. إلخ**» مردودٌ بأنّ كون اختيار البعد حادثاً مسلّمٌ، لكنّ عدم كونه صادراً عنه باختياره غير مسلّم، وبأنّ[1] الاختيار في الفعل عبارة عن تعلّق إرادة العبد مثلاً بالفعل، وهذا التعلّق إرادي مسبوق بتعلّق آخر متعلّق إلى هذا التعلّق وهكذا، وهذه التعلّقات أمور انتزاعيّة اعتباريّة، لا استحالة للتسلسل فيها كما مرّ.

وأمّا ما أتى به من الجواب عمّا يرد على الدليل الثاني، فيتوجّه عليه وجوه من الخلل.

منها منعُ قوله: «**مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة**»، فإنّ ذلك إنّما يُسلّم لو كان العلم القديم علّة للمعلوم المقدور، وكان مخالفاً لما علمه الله تعالى في الأزل، وكلتا المقدمتين ممنوعتان مقدوحتان كما مرّت الإشارة إليه، فظهر أنّ ما زعمه الناصب الغريق، من باب التدقيق، حقيقٌ باسم الزريق، ودليل على كونه من الجهل في بحر عميق.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**لزوم الكفر من باب طامّاته.. إلخ**»، فلعلّه أراد به أنّ اللزوم غير الالتزام، فإذا ألزم الكفر من الدليل بحيث لا يشعر به المستدل؛ لا يلزمه الكفر ولا يُحكم به عليه، وأنت خبير بأنّ مراد المصنّف أن هؤلاء من أصحاب الناصب إن اعترفوا بصحّة الدليلين بعدما أوضحنا لهم ما يلزم منها يلزمهم الكفر، إذ اللزوم حينئذ يقترن بالالتزام، ولم يرد أنّه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتّى تكون من باب الطامّات كما زعمه، فغاية الأمر أن يخلص من الكفر من لم يصل إليه كلام المصنّف ﷺ وإيضاحه للزوم ذلك، وأمّا الناصب المتورّط في العناد والعصبيّة، فيلزمهُ التزام كفر أهل الجاهليّة، بعد اطّلاعه على تلك الملازمة الجليّة، أعاذنا الله من تلك البليّة.

---

(١) قوله ﷺ: «وبأنّ الاختيار في فعل العبد.. إلخ» متعلّقٌ بقوله «مردودٌ». (المصطفوي)

[١١٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[نسخ شبهة الأشاعرة فى اختيارية الافعال ـ ٨]

«فلينظر العاقل من نفسه، هل يجوز له أن يقلّد من يستدلّ بدليل يعتقد صحّته ويحتجُّ به غداً يوم القيامة وهو يوجب الكفر والإلحاد؟ وأيُّ عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والإلحاد؟ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفهمون حديثاً؟ هذه حجّتهم تنطقُ بصريح الكفر على ما ترى، وتلك الأقاويل التي قد عرفت أنّه يلزم منها نسبة الله تعالى إلى كلّ خسيسة ورذيلة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. فليحذر المقلّد وينظر[١] كيف هؤلاء القوم الذين يقلّدونهم، فإن استحسنوا لأنفسهم بعد البيان والإيضاح اتباعهم؛ كفاهم بذلك ضلالاً، وإن راجعوا عقولهم وتركوا اتّباع الأهواء؛ عرفوا الحقّ بمعنى[٢] الإنصاف، وفّقهم الله لإصابة الصواب[٣]»،[٤] انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عثرت على ما فصّلناهُ في دفع اعتراضاته المسروقة المنحولة إلى نفسه من كتب الأشاعرة ومن فضلات المعتزلة، ومثله مع المعتزلة في لحس فضلاتهم كمثل الزبّال يمرُّ على نجاسة رجل آكل بالليل بعض الأطعمة الرقيقة كماء الحمّص فجرى في الطريق، فجاء الزبّالُ وأخذ الحمّص من نجاسته وجعله يلحسه ويتلذّذ به، فهذا ابن المطهّر النجس كالزبّال يمرُّ على فضلات المعتزلة، ويأخذ منها الاعتراضات، ويكفّر به سادات العلماء؛ ينسبهم إلى أقبح أنواع الكفر، يحسب أنّه يُحسن صنعاً، نعوذ بالله من الضلال والله الهادي».

(١) في المطبوع من النهج: وليحذر المقلّدون وينظروا. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: بعين. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: «الثواب»، ولكن أُشير في هامشه إلى موافقة نسخة خطيّة للمُثبت هنا. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١٢٥.

أقول:

قد اطّلعت على ما ذكرناهُ في دفع مدافعته المدخولة المموّهة التي زيّنها له الشيطان، وأنّها هذيان ما أنزل الله به من سلطان، وأنّه في أكثرها قد عدل لعجزه عن إتمام الكلام على وفق أصول أصحابه الأشاعرة؛ إلى اختيار وضع الدعاوي الأخرى الفاجرة القاصرة، عن مرتبة تلك الأصول الخاسرة، وتقويته للمقصود على وجهٍ جعل الصبيان عليه ساخرة.

وما أشبّههُ في اختياره تلك الدعاوي المزيّفة على تلك الأصول المموّهة، إلّا بكلبٍ خلى عن عظم في فيه حرصاً على ما رآه خياله في الماء، فضيّع الموجود ولم ينل المقصود.

وأمّا تمثيله بالزبّال، فكما ذكرناهُ سابقاً أنسبُ بحال أهل أصفهان، وحملهم دائماً للزبل إلى الأرض الخبيث المهان، وأمّا الفضلات فهي مشتقة من فضل بن روزبهان، وعند الامتحان يُكرم الرجل أو يُهان.

[١١٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[ابطال الكسب ـ ١]

«**المطلب الثاني عشر في إبطال الكسب.**

اعلم أنّ أبا الحسن الأشعري وأتباعه لـمّا لزمتهم[١] هذه الأمور الشنيعة والالتزامات الفضيحة والأقوال الهائلة من إنكار ما عُلم بالضرورة ثبوته، وهو الفرق بين الحركات الاختياريّة والحركات الجماديّة وما شابه ذلك؛ التجأ إلى ارتكاب قول توهّم هو وأتباعه الخلاص من هذه الشناعات، ولات حين مناص، فقال مذهباً غريباً عجيباً، لزمه بسببه إنكار العلوم الضروريّة كما هو دأبه وعادته فيما تقدّم من إنكار الضروريّات، فذهب إلى إثبات الكسب للعبد، فقال: الله تعالى موجد للفعل، والعبد مكتسب له.

فإذا طُولب بتحقيق الكسب، وما هو؟ وأيُّ وجه يقتضيه؟ وأيُّ حاجة تدعو إليه؟ اضطّرب هو وأصحابه في الجواب عنه.

فقال بعضهم: معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عُقيب اختيار العبد الفعل، وعدم الفعل[٢] عُقيب اختياره العدم، فمعنى الكسب إجراء العادة بخلق الله[٣] الفعل عند اختيار العبد.

وقال بعضهم: معنى الكسب أنّ الله يخلقُ الفعل من غير أن يكون للعبد فيه أثر البتّة، لكنّ العبد يؤثّر في وصف كون الفعل طاعة أو معصية، فأصلُ الفعل من الله تعالى، ووصف كونه طاعة أو معصية من العبد.

وقال بعضهم: إنّ هذا الكسب غير معقول ولا معلوم، مع أنّه صادر عن العبد»،[٤] انتهى.

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: لزمهم. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة: «عدمه» محلّ «عدم الفعل». (المصطفوي)

(٣) لفظ الجلالة ليس موجوداً في هذا الموضع من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١٢٥-١٢٦.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد مرّ أنّ مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّ أفعال العباد الاختياريّة مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد، والمراد بكسبه إيّاه مقارنته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له، هذا مذهب الشيخ، ولو رجع المنصف إلى نفسه علم أنه على متن الصراط المستقيم في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع إثبات الكسب للعبد حتى تكون قواعد الاسلام ورعاية أحكام التكليف والبعثة والثواب والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف إيجاد الشركاء في الخلق، ونحن إن شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه المنصف وينقاد لصحته المتعسف.

فنقول: يُفهم من كلام الشيخ أنّه فسّر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وإرادته تارة، وفسّره بكون العبد محلًّا للفعل تارة، وتحقيقهُ أنّ الله تعالى خلق في العبد إرادة يرجّح بها الأشياء، وقدرة يصحُّ بها الفعل والترك، ومن أنكر هذا فقد أنكر أجلى الضروريات عند حدوث الفعل، وهاتان الصفتان موجودتان في العبد، حادثتان عند حدوث الفعل، فإذا تهيّأ العبد بقبول هاتين الصفتين لإيجاد الفعل، وذلك الفعل ممكن، والممكن إذا تعلّقت به القدرة والإرادة وحصل الترجيح، فهو يوجد لا محالة، بقدم الإرادة القديمة الدائمة الإلهيّة والقدرة القديمة، فأوجد الله بهما الفعل لكونهما أتمّ من الإرادة والقدرة الحادثة، والصفة القويّة تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف ويغلبه، فلمّا أوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الإيجاد تهيّأت صفة اختيار العبد إلى إيجاد ذلك الفعل، ولكن سبقت القدرة الإلهيّة فأحدثته، فبقي للفعل نسبتان؛ نسبة إلى العبد، وهي أنّ الفعل كان مقارناً لتهيئة الإرادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عُقيب تهيّأه، فعبّر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب، لأنّ الغالب في القرآن ذكرُ الكسب عند إرادة ترتّب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد، ونسبة إلى الله تعالى، وهو أنّه كان مخلوقاً لله تعالى موجداً منه، وهذا معنى كون الفعل مخلوقاً لله مكسوباً للعبد، ثمّ إنّ فعل العبد صفة للعبد، فيكون العبد محلًّا له، لأنّ كلّ موصوف هو محلّ لصفته كالأسود، فإنّه محلُّ السواد، فيجوز أن يُقال باعتبار كون الفعل صفة له أنّه كسبه، ومعنى الكسب كونه محلًّا له، والثواب والعقاب يترتّبـ[ـان] على المحلّيّة كالإحراق الذي يترتّب على الحطب بواسطة كونه محلاً له لليبوسة المفرطة، وهل يحسن أن يُقال: لِمَ ترتّب

الإحراق على الحطب لسبب كونه محلًّا لليبوسة؟ والحالُ أنّ الحطب لم يحصّل بنفسه هذه اليبوسة، وأيُّ ذنب للحطب؟ وهل هذا الإحراق إلّا الظلم والجور والعدوان؟ إن حسن ذلك؛ حسن أن يُقال: لِمَ جعل الله تعالى الكافر محلّ الكفر ثمّ أحرقه بالنار؟ والعاقلُ يعلم أنّه لا يحسن الأول، فلا يحسن الثاني.

فرّغ جهدك لنيل ما حقّقناهُ في هذا المقام في معنى الكسب الأشعري، لئلّا تبقى لك شبهة، فهذا نهاية التوضيح، ولكنّ المعتزلي عمى بصره فعظم ضرره، ألقته الشبهة في مهواة غائلة، واغتاله الغول في مهمّة هائلة، ونعم ما قلتُ (شعر):

ظهـــر الحـــقُّ مـــن الأشـــعرِ[1] والنـــورُ جـــلي
طلـــع الشـــمس ولكـــن عمـــي المعتـــزلي

فانظر إلى هذا الحلّي الجاهل، كيف افترى[2] في معنى الكسب، وخلط المذاهب والأقوال كالحمار الراتع في جنّة عالية، قطوفها دانية، واللهُ تعالى يجازيه».

أقول:

قد مرّ بيانُ أنّ الأشعري في ذلك على شفا جرفٍ هار، وسيظهر عند انكشاف الغبار أنّه على متن فرس أم حمار. وقد سبق أيضاً ما يفيدُ أنّ الله تعالى لا يقبل عن الأشاعرة منّة هذا التمويه الذي سمّوه بالتنزيه، وأنّه لا يلزم العدليّة[3] الشرك الذي توهّمه الناصب

(١) الأشعرِ أي الأشعري! قف أيُّها الأديب البارع في الشعر، هل يستحسن طبعك الأريحي وذوقك الأدبي هذا التعبير؟ فما أبرده وما أثلجه، فهل هي إلّا ثلجة في خياره؟ وظنّي أنّه حيث سمع ما هو المشهور من أنّه يسوغ للشاعر ما لا يجوز للناثر؛ أتى بهذا الصنيع، وما درى المسكين البائس بأنّ التجويز ليس بهذه السعة التي تؤدّي إلى الوقوع في الشبهة، إذ الأشعر كما في معاجم اللغة هو الرجل الشعراني بدنه، فراجع، وأبو الحسن رئيس الأشاعرة لم يكن هو ولا جدّه أبو موسى أشعر البدن! (شهاب الدين)

(٢) كيف تسند الافتراء إليه ﷺ مع أنّ المعنى الذي ذكره موجود في كتاب الأربعين للرازي والروضة البهيّة لأبي عذبة والإبانة لأبي الحسن الأشعري والتمهيد للباقلّاني والأصول للجويني وغيرها؟! (شهاب الدين)

(٣) كيف وهم لـمّا أوردوا على قول أبي إسحاق الاسفرائني، وهو أنّ أصل فعل العبد بمجموع القدرتين، أجابوا بأنّ تشريك قدرة العبد يجوز أن يكون باختيار منه تعالى بحكمة له تعالى في ذلك. كذا ذكره الفاضل البحر آبادي في حاشيته ☜

السفيه، وأنّه لا يتأتّى للأشاعرة بذلك رعايةُ أحكام التكليف والترغيب والتخويف.

وأمّا ما ذكره من التحقيق، فهو بالإعراض حقيق، لأنّا نسلّمُ أنّ أصل القدرة والإرادة مخلوقتان في العبد، لكنّ الفعل إنّما يتحقّقُ بالإرادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق، وهي اختياريّة. بيانُ ذلك أنّه إذا حصل لنا العلم بنفع فعل [تـ]ـتعلّق به الإرادة بلا اختيارنا، لكنّ تعلّق الإرادة به غير كافٍ في تحقّقه ما لم تصر جازمة، بل لا بدّ من انتفاء كفّ النفس عنه حتّى تصير الإرادة جازمة موجبة للفعل، فإنّا قد نُريد شيئاً، ومع هذا نأبى ونكفُّ نفسنا عنه لحياءٍ وحميّة، وذلك الكف أمر اختياري يستند وجوده على تقدير تحقّقه إلى وجود الداعي إليه، فإنّ عدم علّة الوجود علّة العدم، وعدم الداعي إلى هذا الداعي[1] وهكذا، وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات، ولا استحالة فيه. وبالجملة، الإرادة الجازمة اختياريّة لاستناد عدم الكفّ المعتبر فيها بالاختيار، وإن لم تكن نفسها إراديّة، ولا يلزم التسلسل المحال.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**الممكن إذا تعلّقت به القدرة والإرادة وحصل الترجيح تقدّم الإرادة والقديمة الدائمة والإلهيّة.. إلخ**»، فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام، ومخالف لبديهة عقلاء الأنام. وأيضاً، يدلُّ ذلك على أنّ إرادة الله تعالى اختياره لفعل من الأفعال، فجاز أن يتقدّم على فعل العبد، وليس كذلك، لأنّك قد عرفت فيما سبق أنّ إرادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة، فلا معنى لقوله بقدم الإرادة القديمة إلى إيجاد الفعل، وبهذا تندفع شبهة أخرى لهم في هذا المقام، وهو أنّه:

على شرح العقايد النسفيّة. (المؤلّف)

(١) والظاهرُ أنّ العبارة كانت هكذا: «وعدم الداعي إلى هذا – أي الوجود – هو الداعي – أي إلى العدم –». (شهاب الدين)

«لو أراد الإيمان من الكافر والطاعة من العاصي، وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي؛ لزم أن لا يحصل مراد الكافر والعاصي، فيلزم أن يكون الله تعالى مغلوباً، والكافر والعاصي غالبين عليه، بل يلزم أن يكون أكثر ما يقع من عباده خلاف مراده، والظاهر أنّه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده» انتهى-

ووجهُ الدفع أنّه إذا كان إرادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة، فلو علم الله أنّ في الفعل الفلاني مصلحة، ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه؛ لم يلزم قدح مغلوبيّته ولا نقصه، إذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد إيّاهُ تنافٍ[1] وتعارض حتّى يلزم هناك المغلوبيّة. نعم، لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه، وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبيّة، لكن ما نحنُ فيه ليس من هذا القبيل.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**الغالب في القرآن ذكر الكسب عند إرادة ترتّب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد**»، فمدخولٌ بأنّه كيف يحمل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الأشاعرة مع أنّه لم يجئ في اللغة التي نزل بها القرآن بشيء من المعاني التي ذكروها له؟! وإنّما ذلك اختراع منهم من عند أنفسهم فراراً عن الجبر المحض كما مرّ، ولهذا قيل أنّ هرب الأشعري من الجبر المحض إلى الكسب كالهرب من المطر إلى الميزاب، إذ قوله به مشتمل على جميع مفاسد الجبريّة مع ارتكاب أمر زائد غير معقول، ثمّ أيُّ دلالة لغلبة ذكر الكسب عند إرادة ترتّب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره الأشاعرة دون الفعل بمعناه الحقيقي المساوق للخلق؟

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: تنافي. (المصطفوي)

وهل هذا إلّا وهمٌ[١] منهم على وهم؟ والحقُّ أنّ معنى الخلق والفعل واحد، وهو إيجاد ما لم يكن، غايةُ الأمر أنّه إذا كان ذلك الإيجاد بلا آلة كما في فعل الله تعالى يُقال أنّه خلقه، وإذا كان بآلة كما في فعل العبد يُقال فعله، وكذا الكلام في الكسب، فإنّه إنّما يُطلق على فعل العبد، لأنّه يقصد بفعله إيصال نفع إليه أو دفع مضرّة عنه، ولـمّا كان الله تعالى منزّهاً عن النفع والضر؛ لا يُطلق على فعله الكسب، فاحفظ هذا.

وأمّا ما ذكره من أنّ الثواب والعقاب يترتّب على المحليَّة، فهو كترتيب الذمّ على الجماد باعتبار كونه محلّاً للون كدر، وهو غير معقول كما لا يخفى، والقياسُ على الحطب واهٍ لظهور انتفاء القدرة والإرادة فيه. قوله: «**وهل يحسن أن يقال لم ترتّب الإحراق على الحطب.. إلخ**»، قلنا: نعم، لا يحسن قوله. قوله: «**وهل هذا إلّا الظلم والجور والعدوان**»، قلنا: ههنا أمران، أحدهما خلق قوّة الاحتراق في الحطب، وثانيهما صرف الحطب نحو الإحراق بضمّ النار إليه، والأوّلُ ليس بظلم، ولا عدوان، لأنّ نفعه أكثر من ضرّه، وخيرهُ أعظم من شرّه كما لا يخفى، والثاني ظلم وعدوان، لكنّه فعل العبد دونه سبحانه.

وأمّا قوله: وإن حسن ذلك حسن أن يقال: «**لِمَ جعل الله الكافر محلًّا للكفر ثمّ أحرقه بالنار**»، فمدفوعٌ بأنّ الله تعالى لم يجعل الكافر محلّاً للكفر، وإنّما جعله محلّاً للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور، وهو باختياره السوء جعل نفسه محلّاً للكفر، فلهذا لا يحسن أن يُقال: «**لِمَ جعل الله الكافر محلًّا للكفر**»، لا للقياس الفاسد الذي ذكره الناصب، وخلاصةُ الكلام في هذا المقام، أنّ الكسب بأيّ معنى يُرام، لا

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: وهماً. (المصطفوي)

يوجب خلاصهم عن الشناعة والملام، لما مرّ وسـ[ـتـ]ـجيء إليه الإشارة في كلام المصنّف ﷺ من أنّ العبد إن استقلّ بإدخال شيء في الوجود بطل ما قالوا أنّ قدرة العبد لا تؤثّر، وإن لم تستقل فلا يكون كاسباً، ويكون الكلُّ بقدرة الله تعالى، وهو مخالف للضرورة والبرهان. قال البزدوي الحنفي في أصوله وشارحه الهندي[1]:

«إنّ أفعال العباد وإن كانت بقضاء الله وقدره ومشيّته وإرادته وخلقه وإيجاده، لكنّه قضى وقدّر وشاء حصولها وجودها بآلات العباد بعد خلق الاختيار منهم وجعلهم في صورة الفاعلين الكاسبين، وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانفعال بصورة الفعل (شعر):

فجبر بمعنى واختيار بصور فلا تترك المعنى ولا تهدر الصورِ

فمن أهدر الصورة فهو جبري ومن[2] ترك المعنى فهو قدري

والحقُّ والجمع بينهما» انتهى.

والإنصافُ أنّ الاختيار الصوري والكسب المحلّي على تقدير تحصيل معناه يصلح لجعله سبباً للثواب، لأنّه تفضّل في المآل كما أشرنا إليه سابقاً، أمّا جعله سبباً للعقاب، فمشكلٌ جدّاً، لأنّه إذا لم يكن فاعلاً وكان كسبه وفعله صوريّاً؛ كان جعلُه للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جوراً وظلماً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، مع أنّه لا يظهر وجه في خلق الاختيار في العبد وجعله كاسباً صورة ومأخوذاً بحسبه، فتأمّل.

---

(١) ترجم السيّد المرعشي ﷺ لكلّ واحد منهما ترجمة مطوّلة في هامش هذا الموضع من الطبعة المرعشيّة، ولم نوردهما لما عرفته من ديدنا من الاختصار والإيجاز ما وسعنا، ونعتذر ثانياً لأهل الفضل وإخوة الإيمان، والعذرُ عند كرام الناس مقبول. (المصطفوي)

(٢) في الطبعة المرعشيّة محل الواو فاء. (المصطفوي)

وأمّا وصيّة الناصب للناظرين بتفريغ جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب، فهي كالكسب، لا حقيقة ولا معنى له، لأنّه قد بذل جهده في إيراد السخف، لترويج هذا المطلب المستخّف، بما يعجز عنهُ كسب غيره، ولا يبلغ إليه أحد في سيره.

وأمّا ما ذكرهُ من البيت فمُقابل ببيتين ارتجلت في نظمهما، وهما (شعر):

الأشعريُّ عن الشعور بمعزلٍ عوج[1] مشاعره كضان أعزل

ما كسبه عند المشاعر غير ما دون الشعور تُدار فلكة مغزل

فانظروا معاشر الإخوان إلى هذا الناصب الشقي، كيف يبذلُ جهده وقواه، في ترويج فاسد الأشعري الذي وافّق هواه، مع ما علم أنّه ذلك الشيخ المبهوت الذي ورث الحماقة عن جدّه أبي موسى، وكان عن العقل والشعور بؤوساً، فلم يكن له عن الحماقة خلاص، إلى أن لعب به عمرو بن العاص وأورده طعن العام والخاص، حتّى حُكي أنّ رجلاً رأى في الطريق[2] واحداً من أولاد أبي موسى المذكور يمشي في الأرض مرحاً متبختراً، فقال الرجل لصاحب كان معه: «**انظروا إلى هذا الأحمق، إنّه يتبختر في المشي على وجه كأنّه يظن أنّ أباه لعب بعمرو بن العاص**»، وأنا أظنُّ أنّ ذلك الماشي كان أبا الحسن شيخُ هذه البهائم والمواشي، واللهُ كاشف الغواشي.

---

(١) صفة مشبّهة بمعنى كثر الاعوجاج، وإنّما جُمع المشاعر مع وحدة الرجل نظراً إلى تعدّد مواد شعوره، وإشارة إلى أنّ كلّ شعور حاصل له معوج، وفي تشبيه اعوجاج ذلك بذنب طويل معوج لطافة لا تخفى، لأنّ الأشعري رئيس ذوي الأذناب. (المؤلّف)

(٢) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: السكّة. (المصطفوي)

[١١٤]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[ابطال الكسب ـ ٢]

«وهذه الأجوبة فاسدة.

أمّا الأوّل، فلأنّ الاختيار والإرادة من جملة الأفعال، فإذا جاز صدورهما عن العبد، فليجز صدور أصل الفعل منه، وأيُّ فرق بينهما؟ وأيُّ حاجة وضرورة إلى التمّحل بهذا؟ وهو أن ينسب القبائح بأسرها إلى الله تعالى، وأن يُنسب الله تعالى إلى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك، وليس بمعلوم.

وأيضاً، دليلهم آت في نفس هذا الاختيار، فإن كان صحيحاً؛ امتنع إسناده إلى العبد، وكان صادراً عن الله تعالى، وإن لم يكن صحيحاً؛ امتنع الاحتجاج به.

وأيضاً، إذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجباً لوقوع الفعل؛ كان الفعل مستنداً إلى فاعل الاختيار، إمّا العبد أو الله، فلا وجه للمخلص[١] بهذه الواسطة، وإن لم يكن موجباً، لم يبق فرق بين الاختيار والأكل مثلاً في نسبتهما إلى إيقاع الفعل وعدمه، فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه.

وأيضاً، العادة غير واجبة الاستمرار، فجاز أن يوجد الاختيار ولا يخلق الله تعالى الفعل[٢] عُقبيه، ويخلق الله الفعل ابتداءً من غير تقدّم اختيار، فحينئذٍ ينتفي المخلص[٣] بهذا العذر».[٤]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد علمت معنى الكسب كما ذكرهُ الشيخ، وأمّا هذه الأقوال التي نقلها عن الأصحاب

---

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: التخلّص. (المصطفوي)

(٢) ليست في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٣) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: التخلّص. (المصطفوي)

(٤) نهج الحق ص١٢٦-١٢٧.

فما رأيناها في كتبهم، ولكن ما أوُرد على تلك الأقوال فمجاب.

وأمّا ما أُورد على القول الأول، وهو أنّ الاختيار والإرادة من جملة الأفعال، فباطل، لأنّهما من جملة الصفات، وهو يدّعي أنّهما من جملة الأفعال، وأصحابهُ قائلون بأنّ الإرادة ممّا يخلقها الله تعالى في العبد، والعبد بهما يرجّح الفعل، فالحمدُ لله الذي أنطقه بالحق على رغمٍ منه، فإنّه صار قائلاً بأنّ بعض أفعال العبد ممّا يخلقه الله تعالى، ولكن ربّما يدفعه بأنّه من الأفعال الاضطراريّة، وعين المكابرة أن يُقال الاختيار فعل اضطراري.

وأمّا قوله: «دليلهم آت في نفس هذا الاختيار»، وبيانهُ أنّ الاختيار فعل من الأفعال، فيكون مخلوقاً لله، لأنّه ممكن، وكلُّ ممكن فهو مقدور لله تعالى، فالاختيار مقدور لله، فيكون مخلوقاً لله، فكيف قال أنّ الفعل يخلقه الله تعالى عُقيب الاختيار؟ فجوابهُ أنّ الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى أوّلاً في العبد كسائر صفاته النفسانيّة وكيفيّاتها المعقولة والمحسوسة، ثمّ يترتّب عليه الفعل، فلا يأتي ما ذكره من المحذور، لأنّا نختارُ أنّ الدليل صحيح، وليس هو مسنداً إلى العبد، وهو صادر عن الله تعالى.

وأمّا قوله: «وإذا كان الاختيار صادراً عن العبد موجباً لوقوع الفعل؛ كان الفعل مستنداً إلى فاعل الاختيار» إلى آخر الدليل، فجوابهُ أنّا نختار أنّ الاختيار صادر عن الله تعالى لا عن العبد، وأيضاً نختارُ أنّ الاختيار ليس موجباً للفعل.

قوله: «لم يبق فرق بين الاختيار والأكل مثلاً في نسبتهما إلى إيقاع الفعل وعدمه»، قلنا: ممنوعٌ لما مرّ من أنّ الاختيار صفة توجب العبد التوجّه نحو تحصيل الأفعال، ويخلق الفعل عُقيب توجّه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار، وليس الأكل كذلك، فالفرق واضح.

وأمّا قوله: «العادة غير واجبة الاستمرار، فجاز أن يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه»، فنقول: هذا هو المدّعى، والمراد بالجواز هو الإمكان الذاتي وإن خالفته العادة، ونحنُ لا نريد مخلصاً بإثبات وجوب خلق الفعل عُقيب الاختيار»، انتهى.

أقول:

قد عُلم أيضاً أنّ معنى الكسب كما ذكره شيخُ الناصب لا محصل له، وأمّا الأقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي[١]، وشرح المقاصد للتفتازاني[٢] وغيرهما من كتب أهل السنّة، فليُطالع ثمّة، وسيعترفُ الناصب بأنّ القول الثاني من هذه الأقوال مذهب القاضي أبي بكر الباقلّاني من الأشاعرة، فعُلم أنّ إنكارهُ لذلك عناد.

وأمّا ما ذكره من أنّ الإرادة من جملة الصفات دون الأفعال، فسقوطه ظاهر، لأنّ ما هو من جملة الصفات هو المريد، وإطلاق الصفة على الإرادة مسامحة من باب إطلاق المصدر وإرادة المشتق، وكذا الكلام في الكلام بل العالم والقدرة والحياة أيضاً، فإنّ من طالع صرف الزنجاني ونحوهُ يعلمُ أنّ الإرادة بمعنى «خواستن»، وكذا العلمُ بمعنى «دانستن» من الأفعال والمصادر فضلاً عمّن يدعي صرف عمره في متداولات العلوم والنوادر.

وأمّا ما زعمه الناصب المرتاب من أنّ المصنّف نطق بخلاف مذهبه في هذا الباب، وارتاح بذلك كأنّه وجد تمرة الغراب، فمدفوعٌ رغماً لأنفه بما أوضحناه سابقاً من أنّ أصل الإرادة مخلوق لله تعالى، والإرادة الجازمة فعل للعبد، ثمّ القول بأنّ الاختيار فعل اضطراري إنّما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو أُريد بذلك أنّ الاختيار العبد مثلاً

(١) هو كتاب طوالع النوادر في علم الكلام، للعلّامة القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي، المتوفّى بتبريز سنة ٦٨٥، صاحب التفسير الشهير، وعلى الطوالع شروح؛ أشهرها شرح الشيخ شمس الدين محمود الأصفهاني، المتوفّى سنة ٧٤٩. (شهاب الدين)

(٢) المقاصد في الكلام، للعلّامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المتوفّى سنة ٧٩٢، وعليه شروح؛ أشهرها شرح نفسه، وهو المراد هنا. (شهاب الدين)

فعلٌ اضطّر العبد نفسه إليه، وأمّا إذا أُريد أنّه فعل اضطّر الله تعالى أو غيره العبد إليه بأن قال له على سبيل الجبر والقسر: «**اختر هذا**»، فلا، وإنّما نشأ لهُ هذا التوهّم من مقابلة الاختيار للجبر والاضطرار، ولم يعلم أنّ أحد المتقابلين ربّما يتعلّق بالمقابل الآخر كتعلّق التصوّر بالتصديق، مع كونهما قسمين متقابلين للعلم-

وأمّا ما ذكره من المترتبتين الآتيتين في الجواب، فمبناهما على فهم أنّ مراد المصنّف من الاختيار والإرادة اللذين حكم بكونهما فعل العبد أصل الاختيار والإرادة، وقد علمت أنّ المراد الاختيار الجازم والإرادة الجازمة.

وأمّا قوله: «**فنقول: هذا هو المدّعى، والمراد بالجواز الإمكان الذاتي.. إلخ**»، فظاهر أنّه أراد به أنّ ما ذكره المصنّف من جواز أن يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عُقبيه مدّعانا، والمراد بالجواز المأخوذ في هذا المدّعى هو الإمكان الذاتي الذي تخالفه العادة، وأنت خبير بأنّه إذا سُلّم إمكان أن يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عُقيبه، وسلّم أنّ العادة غير واجبة الاستمرار، فما المانع من خروج الإمكان إلى الفعل؟ وكيف يحصل الأمان من الوقوع بأن لا يخلق الله الفعل عُقيب وجود الاختيار؟

[١١٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[ابطال الكسب ـ ٣]

«وأمّا الثاني، فلأنّ كون الفعل طاعة أو معصية، إمّا أن يكون نفس الفعل في الخارج أو أمراً زائداً عليه، فإن كان الأوّل كان أيضاً من الله، فلا يصدرُ عن العبد شيء البتّة، فيبطل العذر. وإن كان الثاني كان العبد مستقلّاً بفعل هذا الزائد، وإذا جاز استناد هذا الفعل، فليجُز استناد أصل الفعل، وأيُّ ضرورة للتمحّل بمثل هذه المعاذير(١) الفاسدة التي لا تنهض بالاعتذار؟ وأيُّ فارق بين الفعلين؟ ولِمَ كان(٢) أحدهما صادراً عن الله تعالى والآخرُ صادراً عن العبد؟

وأيضاً، دليلهم آتٍ في هذا الوصف، فإن كان حقّاً عندهم؛ امتنع استناد هذا الوصف إلى العبد، وإن كان باطلاً؛ امتنع الاحتجاج به.

وأيضاً كون الفعل طاعة، هو كون الفعل موافقاً لأمر الشريعة، وكونه موافقاً لأمر الشريعة إنّما هو شيء يرجع إلى ذات الفعل؛ إن طابق الأمر كان طاعة، وإلّا فلا، وحينئذٍ لا يكون الفعل مستنداً إلى العبد، لا في ذاته، ولا في شيء من صفاته، فينتفي هذا العذرُ أيضاً كما انتفى عذرهم الأول.

وأيضاً، الطاعة حسنة والمعصية قبيحة، ولهذا ذمّ الله تعالى إبليس وفرعون على مخالفتهما أمر الله، وكلُّ فعل يفعله الله فهو حسن عندهم، إذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى، فلو كان أصلُ الفعل صادراً من الله تعالى؛ امتنع وصفه بالقبح، وكان موصوفاً بالحُسن، فالمعصية التي تصدر من العبد إذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح، فلا تكون معصية؛ فلا يستحقُّ فاعلها الذمّ والعقاب، فلا يحسُن من الله تعالى ذمّ إبليس وأبي لهب وغيرهما، حيثُ لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية، فلا تتحقّق معصيته من العبد البتّة.

وأيضاً، المعصية قد نهى الله تعالى عنها إجماعاً، والقرآن مملوءٌ من المناهي والتوعّد عليها، وكلُّ ما

---

(١) في المطبوع من النهج: المحاذير. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: لَمْ يكن. (المصطفوي)

نهى عنه فهو قبيح، إذ لا معنى للقبيح عندهم إلّا ما نهى الله تعالى عنه، مع أنّها قد صدرت من إبليس وفرعون وغيرهما من البشر، وكلُّ ما صدر من العبد فهو مستند إلى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى لا غير عندهم، فيكون حسناً حينئذٍ، وقد فرضناهُ قبيحاً حينئذٍ.[١]

وأمّا الثالث، فهو باطل بالضرورة إذ إثبات ما لا يُعقل غير معقول، وكفاهم من الاعتذار الفاسد واعتذارهم بما لا يعلمونه[٢]، وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصيرُ إلى هذه الجهالات، والدخول في هذه الظلمات، والإعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح، والمصيرُ إلى القول بما لا[٣] يفهمه القائل ولا السامع، ولا يدري هل يدفع عنهم ما التزموا به أو لا؟ فإنّ هذا الدفع وصف من الصفات، والوصفُ إنّما يُعلم بعد العلم بالذات، فإذا لم يفهموه؛ كيف يجوز لهم الاعتذار به؟ فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه[٤]، ولا يبقى للقول مجال، ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال».[٥]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي أبو بكر الباقلّاني من الأشاعرة، ومذهبهُ أنّ الأفعال الاختياريّة من العبد واقعة بمجموع القدرتين، على أنّ تتعلّق قدرة الله تعالى بأصل الفعل،وقدرة العبد بصفته؛ أعني بكونه طاعة أو معصية إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا [تُـ]ـوصف بها أفعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً، فإنّ ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره، وكونه طاعة على الأوّل ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره. هذا مذهب القاضي، وهو غير مقبول عند عامّة الأصحاب من الأشاعرة لشمول الأدلّة المبطلة لمدخليّة اختيار العبد في التأثير في أصل الفعل؛ تأثيره في الصفة بلا فرق، وهذا الإبطال مشهور في كتب الأشاعرة فليس من خواصّه.

---

(١) في الطبعة المرعشيّة: هف! (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: يعلمون. (المصطفوي)

(٣) في المطبوع من النهج: «ما لا» محلّ «القول بما لا». (المصطفوي)

(٤) الرمس: القبر. (شهاب الدين)

(٥) نهج الحق ص١٢٧-١٢٩.

وأمّا ما أورده على معنى الكسب حسبما هو مذهب القاضي، فغير وارد عليه، ونحن نبطلهُ حرفا بحرف، فنقول:

أمّا قوله: «كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقاً لأمر الشريعة، وكونه موافقاً لأمر الشريعة إنّما هو شيء يرجع إلى ذات الفعل» إلى آخر الدليل، فجوابهُ أنّا لا نسلّم أنّ كونه موافقاً لأمر الشريعة شيء يرجع إلى ذات الفعل، فإنّ المراد من رجوعه إلى ذات الفعل، إن كان المراد أنّه ليس صفة للفعل بل هو ذات الفعل، فبطلانه ظاهر، وإن كان المراد أنّه راجع إلى الذات، بمعنى أنّه وصف للذات، فمسلّم، لكن لا نسلّم عدم جواز استناده إلى العبد باعتبار الصفة، وهذا أوّل الكلام.

ثمّ ما ذكر أنّ «وكلُّ فعل يفعله الله فهو حسن عندهم، إذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى، فلو كان أصلُ الفعل صادراً من الله تعالى؛ امتنع وصفه بالقبح، وكان موصوفاً بالحُسن.. إلخ»، فجوابهُ أنّ الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الأشاعرة، ولكنّ مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع لا العقل، فكلُّ فعل يفعله الله تعالى، فهو حسن بالنسبة إليه، وربّما يكون قبيحاً بالنسبة إلى المحل كالمعاصي. قوله: «فلو كان أصل الفعل صادراً من الله تعالى؛ امتنع وصفه بالقبح»، قلنا: المعصية صادرة من العبد، مخلوقة لله تعالى، وكلُّ ما كان صادراً من الله تعالى كالخلق؛ امتنع وصفه بالقبح، والمعصية صادرة من العبد، ويجوز وصفها بالقُبح، فلا يلزم شيء ممّا ذكره بتفاصيله.

وأمّا قوله: «وأمّا الثالث فهو باطل بالضرورة إذ إثبات ما لا يعقل غير معقول»، فنقول: هذا القول إن صدر عن الأشاعرة، يكونُ مراد القائل أنّ هناك شيء [تُـ]ـنسب إليه أوصاف فعل العبد، ولا بدّ من إثبات شيء لئلّا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب، ولكنّه غير معلوم الحقيقة، وعلى هذا الوجه؛ لا خلل في الكلام»، انتهى.

أقول:

لا يخفى أنّ القاضي إنّما عدل عن تفسير شيخه الأشعري إلى هذا لـمّا رأى فساد ذلك، فهو شاهد لنا على ما ادّعينا من ظهور فساد كلام الأشعري، واعتراف الناصب بفساد كلام القاضي شهادة بأنّه ليس لهم للكسب تفسير له محصّل، ولهذا قال بعضهم

أنّه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنّف ﷺ، وكفى بذلك شناعة.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**هذا الإبطال مشهور مذكور في كتب الأشاعرة.. إلخ**»، فنقول: نعم، مذكور في كتب متأخّري الأشاعرة، لكنّه من تصرّفات الإماميّة لظهور انقراض المعتزلة قبل ذلك بستمائة سنة تقريباً، ووضوحُ أنّ الأشاعرة لا يهتمّون بإبطال مطالب أنفسهم، بل هم قاصرون عن أمثال هذا الدقيق من الإبطال، ولم يدّع المصنّف أن ذلك من خواصّه حتّى يكون وجوده في كتب من تقدّمه من الأشاعرة أو الإماميّة مكذّباً له.

وأمّا ما ذكره في أوّل الحرف من جوابه، فانحرافهُ عن الحق ظاهر، لأنّ غاية ما يلزم من جواز إسناد صفة الفعل إلى العبد؛ أن يكون وصفاً له بحال متعلّقه كحسن الغلام، وهو وصف مجازي لا يصلح لبناء ثواب العبد وعقابه مثلاً عليه.

وأمّا ما ذكره بقوله: «**فجوابه أنّ الطاعة حسنة.. إلخ**»، فمردودٌ بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيّين، وبما مرّ من تقبيح قولهم بأنّه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى، وتزييفُ مؤاخذة المحلّ بالقبح المخلوق فيه من الله تعالى.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**مراد القائل أن هناك شيء تُنسب إليه أوصاف الفعل.. إلخ**»، ففيه أنّه إعادة لكلام القائل بعبارة أخرى، ويتوجّه عليه ما يتوجّه على ذلك من أنّه رميٌ في الظلام، فلا يصلحُ لبناء المذهب عليه والاحتجاج به على الأقوام، وكفى هذا خللاً وفساداً في الكلام.

[١١٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الثالث عشر في أنّ القدرة متقدّمة على الفعل[١] (١)

ذهبت الإماميّة والمعتزلة كافّة إلى أنّ القدرة التي للعبد متقدّمة على الفعل، وقالت الأشاعرة ههنا قولاً غريباً عجيباً، وهو أنّ القدرة مع الفعل غير متقدّمة عليه[٢] لا بزمان ولا بآن، فلزمهم من ذلك محالات.

منها، تكليفُ ما لا يُطاق، لأنّ الكافر مكلّف بالإيمان إجماعاً منّا ومنهم، فإن كان قادراً عليه حال كفره؛ ناقضوا مذهبهم من أنّ القدرة مع الفعل غير متقدّمة عليه، وإن لم يكن قادراً عليه؛ لزمهم تكليف ما لا يُطاق، وقد نصّ الله تعالى على امتناعه، فقال: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾، والعقلُ دلّ عليه، وقد تقدّم.

وإن قالوا أنّه غير مكلّف حال كفره؛ لزمهم خرقُ الإجماع من أنّ الله تعالى أمره بالإيمان، بل عندهم أنّه أمرهم في الأزل ونهاهم، فكيف لا يكونُ مكلّفاً؟».[٣]

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ القدرة الحادثة مع الفعل، وأنّها تُوجد حال حدوث الفعل وتتعلّق به في هذه الحالة، ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلّقها به، إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل، بل امتنع وجوده فيه، وإن لم يمتنع وجوده قبله بل أمكن؛ فلنفرض وجوده فيه، فالحالة التي فرضناها أنّها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك، بل هي حال الفعل، [و]هذا خلف محال، لأنّ كون المتقدّم على الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين، أعني كونه متقدّماً وغير متقدّم، فقد لزم من وجود الفعل قبله محال، فلا يكون ممكناً، إذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات، وإذا لم يكن الفعل ممكناً

---

(١) قوله ﷺ: «على الفعل» ساقط من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: «لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل» محلّ «مع الفعل». (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١٢٩.

قبله، فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذٍ، ولا شكّ أنّ وجود القدرة بعد الفعل ممّا لا يُتصوّر، فتعيّن أن تكون موجودة معه، وهو المطلوب. هذا دليل الأشاعرة على هذا المدّعى.

وأما ما ذكره من لزوم المحالات بأنّ الكافر مكلّفٌ بالإيمان بالإجماع، فإن كان قادراً على الإيمان حال الكفر؛ لزم أن تكون القدرة متقدّمة على الفعل، وهو خلاف مذهبهم، وإن لم يكن قادراً؛ لزم تكليف ما لا يُطاق، فجوابهُ أنّا نختار أنّه غير قادر على الإيمان حال الكفر، ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يُطاق، لأنّ شرط صحّة التكليف عندنا أن يكون الشيء المكلّف به متعلّقاً بالقدرة، أو يكون ضدّه متعلّقاً للقدرة، وهذا الشرط حاصل في الإيمان، فإنّه وإن لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكنّ تركه بالتلبّس بضدّه الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً»، انتهى.

أقول:

قد أجاب أصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الأشاعرة أوّلاً بالنقض بالقدرة القديمة، فإن قيل: «**لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل وقوع الفعل وجود تعلّقها قبله، فالقدرة القديمة تعلّقها مع الفعل، ومقدوريّة الفعل إنّما تجب في زمان تعلّق القدرة به**»، قلنا: فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة، وهو أن تكون نفسها موجودة قبل الفعل، وتعلُّقها مقارناً للفعل، وثانياً بالحل، وهو تحقيقُ معنى قوله: «**حصول الفعل قبل وقوعه محال**»، بأنّه قُد يراد به معنيان:

الأوّلُ، أنّ حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل مشروطاً بشرط كونه قبله محال-

والثاني، أنّ حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال. لا اشتباه في استحالة المعنى الأوّل، لكنّه لا ينافي المقدوريّة وإمكان حصول الفعل من القادر، لأنّ هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتّى يلزم امتناعه قبله فيه بل منه، مع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارناً لعدمه، فيكونُ هذا المجموع محالاً دون الفعل وحده، بل هو ممكن في ذاته قطعاً،

فلا يتّصف بالامتناع الذاتي، بل الامتناع بالغير، وذلك لا ينافي تعلّق القدرة به، والمعنى الثاني غير محال، فإنّه يمكن أن يزول عن ذلك الزمان وصفُ كونه زمان وقوع الفعل، ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل، فلا يلزم اجتماع النقيضين، وهذا كُما يقال: «**قعود زيد محال بشرط قيامه**» إذ يمتنع كونه قائماً وقاعداً، وليس بمحال في زمان قيامه، إذ يمكن أن ينعدم القيام، ويوجد بدله القعود هذا.

وأمّا ما ذكره في جواب لزوم المحالات من أنّ «**شرط صحّة التكليف عندنا أن يكون الشيء المكلّف به متعلّقاً للقدرة أو يكون ضدّه متعلّقاً للقدرة.. إلخ**» فمردودٌ بأنّه مبنيٌّ على أنّ القدرة متعلّقة بأحد الطرفين، وقد مرّ ما فيه، فتذكّر.

[١١٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ القدرة متقدّمة على الفعل(١) ـ ٢]

«ومنها الاستغناء عن القدرة، لأنّ الحاجة إلى القدرة إنّما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود، وهذا إنّما يتحقّق حال العدم، لأنّ حال الوجود هو حال الاستغناء عن القدرة، لأنّ الفعل حال الوجود يكون واجباً، فلا حاجة إلى القدرة، على أنّ مذهبهم أنّ القدرة غير مؤثّرة البتّة، لأنّ المؤثّر في الموجودات كلّها هو الله تعالى، فبحثهم عن القدرة حينئذٍ يكون من باب الفضول، لأنّه خلاف مذهبهم».(٢)

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: الحاجة إلى القدرة اتّصاف العبد بصفة تخرجه عن الاضطّرار حتّى يصحُّ كونه محلّاً للثواب والعقاب، إذ لو لم تكن هذه القدرة حادثة مع الفعل؛ لا تتحـ[ـقّـ]ـق له صورة الاختيار، والله تعالى حكيم يخلق الأشياء لمصالح لا تُحصى، ولا يلزم من عدم كون القدرة مؤثّرة في الفعل الاستغناء عنها من جميع الوجوه، ولا يلزم أن يكون البحث عنها فضولاً»، انتهى.

أقول:

من البيّن أنّ الصفة التي يخرج الاتّصافُ بها العبد من الاضطّرار في الفعل يجب أن تكون مؤثّرة في الفعل، وإلّا لكانت لغواً ضائعاً، وأيضاً إذا لم تكن القدرة مؤثّرة؛ كيف يُعلم حدوثها مع الفعل؟ وكيف [تـ]ـتحقّق بها صورة الاختيار مع أنّ القول بالصورة لا معنى له؟ وأيضاً، قد مرّ أنّ القدرة صفة تؤثّر على وفق الإرادة، وقال شارح العقائد

---

(١) قوله تَدَّثَّ: «على الفعل» ساقط من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١٢٩-١٣٠.

أنّها «**صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلّقها بها**»، فإذا لم تكن قدرة العبد مؤثرة لم تكن قدرة.

وأمّا ما ذكره من أنّ «**الله تعالى حكيم يخلق الأشياء لمصالح لا تُحصى**»، ففيه أنّ المصنّف لم يقل أنّ مصلحة خلق القدرة منحصرة في التأثير حتّى يتجّه أن يُقال: «**يحتمل أن يكون للحكيم في خلقه مصالح أخرى لا تُحصى**»، بل الكلام في أنّ المصلحة في خلق القدرة في العبد كما يدلُّ عليه مفهوماً هو التأثير في الفعل، فإذا لم تكن مؤثّرة لم تكن حاجة في ذلك إلى خلقها، ويكون البحث عنها من هذه الجهة فضولاً، وهذا لا ينافي اعتداد البحث عنها من جهة أخرى ولمصلحة أخرى، وهل الذي ذكره الناصب إلّا مثل أن يُقال مثله: «**إنّ الفرس مخلوقة لمصلحة الكتابة**»، فإذا قيل له: «**إنّ هذه المصلحة لا تظهر في الفرس، فيكون القول بكون تلك مصلحة خلقه لغواً**»، يجيب بأنّه يجوز أن يكون في خلق الفرس مصالح أخرى لا تُحصى، وفساده ممّا لا يخفى. هذا ويُقال لهم: أليس تأثير القدرة في الفعل آكد من تأثير الآلة؟ فلا بدّ من بلى، فيُقال: إذا كان فاقد الآلة وتأثيرها عندكم يعذر في الترك وجب مثله في فاقد القدرة وتأثيرها، فيكون الكافر معذوراً في ترك الإيمان! ويُقال لهم في قولهم بعدم تقدّم القدرة على الفعل: متى يقدر أحدنا على الانتقال من الشمس إلى الظل؟ إن قلتم يقدر وهو في الشمس؛ تركتم مذهبكم، وإن قلتم وهو في الظل؛ فأيُّ حاجة إلى القدرة حينئذ؟ فإن قالوا: «**يقدر حالة الانتقال**»، قلنا: ليس بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة تسمّى حالة الانتقال، وتكون متقدّمة على أحدهما متأخّرة عن الآخر. ويُقال لهم: ما عندكم في رجل قتل نفسه؛ أقدر على قتلها وهو حي؟ فهو الذي نقول، أو وهو ميت؟ فكيف يقدر الميّت على أن يقتل؟ ثمّ إذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى أيّ شيء قدر؟

[١١٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[أنّ القدرة متقدّمة على الفعل[١] ـ ٣]

«ومنها إلزام حدوث قدرة الله أو قدم العالم، لأنّ القدرة مقارنة للفعل، وحينئذٍ يلزم أحد الأمرين، وكلاهما محال، لأنّ قدرة الله تعالى تستحيل أن تكون حادثة، والعالم يمتنع أن يكون قديماً، ولأنّ القدم مناف للقدرة، لأنّ القدرة إنّما تتوجّه إلى إيجاد المعدوم، فإذا كان الفعل قديماً امتنع استناده إلى القادر، ومن أعجب الأشياء بحثُ هؤلاء القوم عن القدرة للعبد، والكلام في أحكامها مع أنّ القدرة غير مؤثّرة في الفعل البتّة، وإنّه لا مؤثّر غير الله، فأيُّ فرق بين القدرة واللون والمقدار وغيرها بالنسبة إلى الفعل إذا كانت غير مؤثّرة ولا مصحّحة لتأثيره؟ قال أبو علي بن سينا[٢] ردّاً عليهم: «لعلّ القائم لا يقدر على القعود». »[٣]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: حاصل هذا الاعتراض أنّ كون القدرة مع الفعل يُوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره تعالى إذ الفرض كون القدرة والمقدور معاً، فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته، أو من قدم قدرته قدم مقدوره، وكلاهما باطلان، بل قدرته أزليّة إجماعاً، متعلّقة في الأزل بمقدوراته، فقد ثبت تعلّق القدرة بمقدورها قبل حدوثه، ولو كان ذلك ممتنعاً في القدرة الحادثة؛ لكان ممتنعاً في القديمة أيضاً، وأجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بأنّ القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهيّة للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا، فلا يلزم من جواز تقدّمها على الفعل جواز تقدّم حادث عليه، ثمّ إنّ القدرة القديمة متعلّقة في الأزل بالفعل تعلّقاً معنويّاً لا يترتّب عليه وجود الفعل، ولها

---

(١) قوله تَتَيُّ: «على الفعل» ساقط من الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) للسيّد المرعشي ﷺ ترجمة مطوّلة له لم نوردها هنا، والرجُل أشهر من نار على علم، وللمؤلّف ﷺ كذلك ترجمة له في المجلس السادس من كتابه الفارسي الموسوم بمجالس المؤمنين، فراجع. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١٣٠.

تعلّق آخر حال حدوثه تعلّقاً حادثاً موجباً لوجوده، فلا يلزم من قدمها مع تعلّقها المعنوي قدم آثارها، فاندفع الإشكال بحذافيره.

وأمّا ما ذكره من التعجّب من بحث الأشاعرة عن القدرة مع القول بأنّها غير مؤثّرة في الفعل، فبالحريّ أن يتعجّب من تعجّبه، لأنّ القدرة صفة حادثة في العبد، وهي من صفات الكمال، فالبحث عنها لكونها من الأعراض والكيفيّات النفسانيّة وعدم كونها مؤثّرة في الفعل من جملة أحوالها المحمولة عليها، فلم لم يُباحث عنها.

وأمّا قوله أنّ لا فرق بينها وبين اللون، فقد أبطلنا هذا القول فيما سبق مراراً بأنّ اللون لا نسبة له إلى الفعل، والقدرة تُخلق مع الفعل ليترتّب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق، ويترتّب على فعله الثواب والعقاب والتكليف، والله أعلم. قال الإمام الرازي: «القدرة تُطلق على مجرّد القوّة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانيّة، وهي القوّة العضليّة التي هي بحيث متّى انضمّت إليها إرادة أحدُ الضدّين حصل ذلك الضد، ومتّى انضمّت إليها إرادةُ الضدّ الآخر حصل ذلك الآخر، ولا شكّ أنّ نسبتها إلى الضدّين سواء، وهي قبل الفعل والقدرة أيضاً تُطلق على القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، ولا شكّ أنّها لا تتعلّق بالضدّين معاً، وإلّا اجتمعا في الوجود، بل هي إلى كلّ مقدور غيرها بالنسبة إلى مقدور آخر، وذلك لاختلاف الشرائط، وهذه القدرة مع الفعل، لأنّ وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثّر التام، ولعلّ الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، ولذلك حكم بأنّها مع الفعل، وأنّها لا تتعلّق بالضدّين، والمعتزلّة أرادوا بالقدرة مجرّد القوّة العضليّة، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلّقها بالأمور المضادّة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين»[1]، وبهذا يخرجُ جواب أبي علي ابن سينا حيث قال: لعلّ القائم لا يقدر على القعود، فإنّه غير قادر، بمعنى أنّه لم يحصل له بعد القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، وهو قادر بمعنى أنّه صاحب القوة العضليّة»، انتهى.

---

(١) انظر: المواقف ج٢ ص١٣٧-١٣٨.

أقول وبالله التوفيق:

إنّ جواب شارح المواقف ممّا ذكر الشارح الجديد للتجريد أيضاً من غير إيراد عليه، وكنتُ أظنّه وارداً إلى الآن، وقد سنح لي عند النظر إلى هذا المقام أنّه مردودٌ، لأنّ كلام المصنّف مبنيٌّ على إلزام آخر للأشاعرة. بيانهُ أنّهم لـمّا ذهبوا إلى أنّ صفات الله تعالى موجودات زائدة قائمة به، وقد صرّحوا بأنّها ليست جواهر حذراً عن أن يلزمهُم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة، فلا بدّ أن تكون أعراضاً لانحصار الموجود في الجوهر والعرض، فالتزام التفرقة بين القدرة الإلهيّة وقدرة العبد بكون أحدهما عرضاً لا يجوّز بقائها دون الأخرى تحكّم قصدوا به الفرار عن الإلزام، فظهر أنّ اللازم لهم في الحقيقة أمران. إحداهما ما ذكرناهُ من التحكّم البارد، والآخر ما ذكرهُ المصنّف من الإلزام الوارد، فحالُ الناصب في استفادته من كلام شارح المواقف مع أداء ذلك إلى تقويّة مطلوبه وتضعيف مهروبه كحال الحمار الذي أشار إليه الشاعر بقوله (شعر):

ذهب الحمارُ ليستفيد لنفسهِ قرناً فآب وما لهُ أُذنان

وأمّا ما زعمه من أنّ كلام الرازي يصير وجهاً للجمع بين المذهبين، ففاسد، إذ يتوجّه عليه ما اعترض به صاحب المواقف أيضاً، وحاصلهُ أنّ الإمام إن أراد بالقدرة القدرة القديمة، فليست مستجمعة لشرائط التأثير، وإن أراد الحادثة، فليسـ[ـت] مؤثّرة.

وأمّا ما ذكره من أنّه يخرج بهذا جواب أبي علي بن سينا، فهو مدخولٌ بما يتّصل بذلك من كلام أبي علي لتصريحه فيه بأنّ القدرة ليست إلّا القوّة التي يكون لها التأثير بالقوّة، وردُّه على من فسّره بالقوّة المستجمعة لشرائط التأثير، فكيف يُردُّ عليه بهذا

التفسير وهو الحكيم الإسلامي المقنّن للأوضاع والقوانين؟ وقد بالغ في ذلك حتّى حكم بالعمى على القائل به من بعض الأوائل، والذين وافقوهم من الأشاعرة حيث قال في فصل القوّة والفعل والقدرة والعجز من إلهيّات الشفا:

«وقد قال بعض الأوائل وغاريقون منهم: إنّ القوة تكون مع الفعل ولا تتقدّم وقال بهذا أيضا قوم من الواردين بعده بحين كثير، فالقائل بهذا القول كأنه يقول: إن القاعد ليس يقوى على القيام، أي لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم، فكيف يقوم؟ وأن الخشب ليس في جبلته أن ينحت منه باب فكيف ينحت؟ وهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا، فيكون بالحقيقة أعمى» انتهى.

وأيضاً ما اشتهر من أنّ القدرة صفة تؤثّر[1] على وفق الإرادة، وكذا التفسير الذي نقلناهُ سابقاً عن شارح العقائد يدفع وقوعُ إطلاقها على ما اجتمع الشرائط، ويُشعر بأنّه اصطلاح جديد وتمحّل عنيد، كحيل عمرو بن العاص؛ ارتكبوه للخلاص، عن تشنيع الخواص، ولات حين مناص.

---

(١) في إحدى النسخ الخطيّة المعتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: مؤثّرة. (المصطفوي)

[١١٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الرابع عشر في أنّ القدرة صالحة للضدّين.

ضذهب جميع العقلاء إلى ذلك عدا الأشاعرة، فإنّهم قالوا القدرة غير صالحة للضدّين، وهذا منافٍ لمفهوم القدرة، فإنّ القادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل، وإذا شاء أن يترك ترك، فلو فرضنا القدرة على أحد الضدّين لا غير؛ لم يكن الآخر مقدوراً، فلم يلزم من مفهوم القادر أنّه إذا شاء أن يترك ترك»[١]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّ القدرة الواحدة لا تتعلّق بالضدّين بناءً على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله، بل قالوا أنّ القدرة الواحدة لا تتعلّق بمقدورين مطلقاً، سواءٌ كانـ[ـا] متضادّين أو متماثلين أو مختلفين، لا معاً ولا على سبيل البدل، بل القدرة الواحدة لا تتعلّق إلّا بمقدور واحد، وذلك لأنّها مع المقدور، ولا شكّ أنّ ما نجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر، ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الإماميّة أنّ قدرة العبد تتعلّق بجميع مقدوراته المتضادّة وغير المتضادّة، وأنا أقول: ولعلّ النزاع لفظي، لا على الوجه الذي ذكره الإمام الرازي، فإنّ الأشاعرة يجعلون كلّ فرد من أفراد القدرة الحادثة متعلّقاً بمقدور واحد، وهو الكائن عند حدوث الفعل، فكلُّ فرد له متعلّق، والمعتزلة يجعلون القدرة مطلقاً متعلّقة بجميع المقدورات، وهذا لا ينافي جعل كل فرد ذا تعلّق واحد، والمعتزلي لا يقول أنّ الفرد من أفراد القدرة الحادثة إذا حدث وحصل منه الفعل فعيّن ذلك الفرد لا يتعلّقُ بضدّه، بل يقولُ أنّ القدرة الحادثة مطلقاً تتعلّق بالضدّين، وهذا لا ينفيه الأشاعرة، فالنزاعُ لفظيٌّ، [فـ]ـتأمّل.

وأمّا ما ذكره من أنّه يُوجب عدم كون القادر قادراً، لأنّه إذا لم تصلح القدرة للضدّين لا يكون

---

(١) نهج الحق ص١٣٠.

الفاعل قادراً على عدم الفعل وهو الترك، فيكونُ مضطّراً لا قادراً، فالجوابُ عن ذلك أنّه إن أُريد بكونه مضطّراً أنّ فعله غير مقدور له، فهو ممنوع، وإن أُريد به أنّ مقدوره ومتعلّق قدرته متعيّن، وأنّه لا مقدور له بهذه القدرة سواه، فهذا عينُ ما ندّعيه ونلتزمه، ولا منازعة لنا في تسميته مضطّراً، فإنّ الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا يُنافي القدرة. ألا ترى أنّ من أحاط به بنّاء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلّب من جهة إلى أخرى فإنّه قادر على الكون في مكانه بإجماع منّا ومنهم مع أنّه لا سبيل له إلى الانفكاك عن مقدروه؟»، انتهى.

أقول:

قد مرّ أنّ القول بأنّ القدرة مع الفعل مهدوم، فالبناءُ عليه يكون ملوماً مذموماً.

وأمّا ما أظهر التفرّد به من جعل النزاع لفظيّاً، فساقطٌ جدّاً، وهو دليلُ كونه متفرّداً فيه، وذلك لأنّ مبناه على ما خان فيه الناصب أوّلاً حيثُ قيّد القدرة بالواحدة وبدّل صلاحيتها للضدّين بتعلّقها بهما، فإنّ المسألة على وجه عنون به المصنّف ههنا وغيره في غيره، وهو أنّ القدرة صالحة للضدّين، وقال الناصب عند تقرير المبحث: «**أقول: مذهب الأشاعرة أنّ القدرة الواحدة لا تتعلّق بالضدّين**»، ويدلُّ على ما ذكرنا من أنّ الكلام في أصل القدرة بلا قيد الواحدة وفي صلاحيتها دون تعلّقها كلامُ شارح العقائد في مسألة الاستطاعة حيث قال:

«إنّ القــدرة صــالحة للضــدّين عنــد أبي حنيفــة حتّــى أنّ القــدرة المصرــوفة إلى الكفــر هــي بعينهــا القــدرة التــي تصرــف إلى الإيــمان. لا اخــتلاف إلّا في المتعلّــق، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة.. إلخ».

[وهذه] موافقة من أبي حنيفة مع المعتزلة في موضعين؛ **أحدهما** المسألة التي نحنُ فيها، وهو ظاهر، **والثاني** مسألة بقاء الأعراض، فإنّ في قوله: «**هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان**» تسليم لاستقامة بقاء الأعراض كما ذهب إليه المعتزلة، وهو معتزليٌّ

عند التحقيق، ولهذا قلّده المتأخّرون من المعتزلة في الفروع، ومنهم الزمخشري الحنفي المعتزلي، وبعد الاطّلاع على هذه الخيانة التي ارتكبها الناصب أوّلاً في مقام الإجماع، يظهرُ للناظر فسادُ ما فرّعها عليه في مقام التفصيل، ولعلّهُ أخذ ذلك من كلامٍ نقلهُ شارح العقائد بعد الكلام الذي نقلناهُ عنه قُبيل ذلك، ثمّ ردّ عليه، والناصب غيّر ذلك الكلام نحو تغيير على وفق هواه، وترك ردّه لمخالفته لما أهواه. قال الشارح:

«فإن أُجيب بأنّ المراد أنّ القدرة إن صلحت للضدّين لكنّها من حيث التعلّق بإحداهما لا تكون إلّا معه حتّى إنّ ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلّقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلّقة بالترك، وأمّا نفس القدرة فقد تكون متقدّمة متعلّقة بالضد، قلنا: هذا لا يُتصوّر فيه نزاع بل هو لغو من الكلام» انتهى.

وأمّا ما ذكره من الجواب عن إلزام المصنف، فمردودٌ من وجهين:

أحدهما أنّ المصنّف قد استدلّ على ما ذكرهُ بمنافاته لمفهوم القدرة، والناصب لم يتعرّض له وحرّر كلام المصنّف على وجه آخر، واعترض عليه بالترديد الذي ذكره، وحيثُ كان الاعتراض على كلام نفسه فحصرُ الاعتراض فيما ذكره ممنوع، بل يتوجّه عليه من الفساد والخلل ما لا يُحصى، **وثانيهما** أنّ ما ذكرهُ من التنوير مظلم، وذلك لأنّ من أحاط به البنّاء من جميع جوانبه؛ إن كانت تلك الإحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك بفعل نفسه، فيصدقُ عليه أنّه كان قادراً قبل ذلك على الانفكاك من ذاك المضيق، فتكون قدرتهُ صالحة للضدّين، وإن كان بإجبار غيره و إدخاله إيّاه في ذلك المضيق، فحيث كان مسلوب القدرة عند الإيقاع في ذلك المضيق، لا يصدقُ عليه أنّه كان قادراً على شيء، فلا يصدقُ عليه أنّه قادر على الكون في ذلك المضيق، لأنّ العُرف إنّما يحكم

على قدرته إذا كان قبل ذلك قادراً على الكون وعدمه والمفروض خلافه، فقوله أنّه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى، على أنّ دعوى الإجماع في ذلك مردودٌ بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيثُ قال عند عدّ الاختلافات الواقعة بين المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة:

«الاختلافُ الثاني أنّ الممنوع من جميع أضداد الشيء، هل يكونُ ممنوعاً من ذلك الشيء؟ وذلك كمن أحاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة إلى جميع الجهات، هل يكونُ ممنوعاً من السكون في ذلك المكان؟ فالذي ذهب إليه الجبائي المنع، واستدلّ على ذلك بثلاثة مسالك؛ الأوّل ممتنع، وبيانُ الملازمة أنّه إذا كان قادراً على السكون وقد عُدم كل مانع، فالتمكُّن لازم بالضرورة. أمّا بيان انتفاء اللازم، فهو أنّ المتمكّن من فعل الشيء يستدعي عندنا أن يكون متمكّناً من فعله وتركه، والسكونُ غير متمكّن من تركه، بل هو مضطرٌّ إليه على ما لا يخفى» انتهى.

[١٢٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الخامس عشر في الإرادة.

ذهبت الإماميّة وجميع المعتزلة إلى أنّ الإنسان مريد لأفعاله، بل كلُّ قادر فإنّه مريد، لأنّ الإرادة صفة تقتضي التخصيص، وإنّها نفس الداعي، وخالفت الأشاعرةُ في ذلك، فأثبتوا صفة زائدة عليه، وهذا من أغرب الأشياء وأعجبها، لأنّ الفعل إذا كان صادراً عن الله ومستنداً إليه، وأنّه[١] لا مؤثر إلّا الله تعالى[٢]، فأيُّ دليل يدلُّ حينئذٍ على ثبوت الإرادة؟ وكيف يمكن[٣] ثبوتها لنا؟ لأنّ طريق الإثبات هو أنّ القادر كما يقدر على الفعل كذلك[٤] يقدر على الترك، فالقدرة صالحة للإيجاد والترك، وإنّما يتخصص أحد المقدورين بالوقوع دون الآخر بأمر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع، فالمذهب الذي اختاروه لأنفسهم سدّ عليهم ما عُلم وجوده بالضرورة، وهو القدرة والإرادة.

فلينظر العاقل المنصف من نفسه، هل يجوز له اتّباع من ينكر الضروريّات ويجحد الوجدانيّات؟ وهل يشكُّ عاقل في أنّه قادر مريد؟ وأنّه فرّق بين حركاته الاختياريّة[٥] وحركة الجماد[٦]؟ وهل يسوغ لعاقل أن يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربّه؟ وهل تتمُّ له المحاجّة عند الله تعالى بأنّي اتّبعت هؤلاء، ولا يُسأل يومئذٍ كيف قلّدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله؟ وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقاً، فكيف لأمثال هؤلاء؟ فما يكونُ جوابه غداً لربّه؟ وما علينا إلّا البلاغ، وقد

(١) في المطبوع من النهج: وكان. (المصطفوي)

(٢) ليست في الطبعة المرعشيّة. (المصطفوي)

(٣) في الطبعة المرعشيّة: يمكنهم. (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: كذا. (المصطفوي)

(٥) في المطبوع من النهج ونسخة خطيّة معتمد عليها في المرعشيّة: الإراديّة. (المصطفوي)

(٦) في الطبعة المرعشيّة: حركته الجماديّة. (المصطفوي)

طوّلنا في هذا الكتاب ليرجع الضالُّ عن زللـهِ، ويستمرّ المستقيم على معتقده»[1].

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: هذا المطلب لا يتحصّل مقصودهُ من عباراته الركيكة، والظاهرُ أنّه أراد أنّ الأشاعرة لا يقدرون على إثبات صفة الإرادة، لأنّ إسناد الفعل إلى الله، وأنّه لا مؤثّر إلّا هو يوجب عدم إثبات صفة الإرادة، وقد علمت فيما سبق بطلان هذا، فإنّ وجود القدرة والإرادة في العبد معلوم بالضرورة، وكونهما غير مؤثّرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مرّ مراراً، واللهُ أعلم.

وما ذكرهُ من الطامّات قد كرّره مرّات، ومن كثرة التطويل الذي كلّه حشو، حصل له الخجل، وما أحسن ما قلتُ في تطويلاته (شعر):

وقد طوّلت والتطويلُ حشوٌ ... وفيما قلتهُ نفعٌ قليل

وقالوا الحشو لا التطويل لكن ... كلامك كلّهُ حشوٌ طويل

» انتهى.

أقول:

قد بيّنّا سابقاً بُطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه، ولا تتوجّه مناقشة إليه، فتذكّر.

وأمّا ما نسبه إلى المصنّف من الطامّات، وإيرادُ الحشو في العبارات، فهو إنّما يليق بأصحابه الحشو الملقبّين بالحشويّة، وحاشا عن أن يُوجد في كلام المصنّف العلم العلّامة حشو أو تطويل لا يؤدّي إلى طائل، كما لا يخفى على فصيح عن التعصّب مائل، وإنّما نسبه الناصب إلى التطويل، لبُعده عن فهم كلام أهل التحصيل، وكونه عن المصنّف في فزع وعويل.

---

(١) نهج الحق ص١٣١-١٣٢.

مع أنّ في شعر المبرود ما لا يخفى من الحشو المردود. أمّا في البيت الأول، فلأنّ قوله التطويل حشو غير بصحيحٍ لما حُقّق[١] من مغايرتهما في علم المعاني، فيكون تطويلاً بلا حشواً. وأمّا في البيت الثاني، فلأنّ قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده، لأنّ المردود هو التطويل لا مُطلق الكلام الطويل.

وها أنا أقولُ في مقابلة ما أنشده من شعره الحشو الذميم، مخاطباً إيّاهُ بما يستحقّهُ من الطعن والشتم الأليم (شعر):[٢]

أراك على شفا جرف عظيم ... بما أوعيت جوفك من قضيم

لعلك أنت لم تُرزق أديباً ... لكي يعركك عركاً للأديم

وأنت الحشو تعزى الحشو جهلاً ... إلى عالي كلام من عليم

براعته كوحيٍ من كلام ... يراعته عصا ليد الكليم

أمّا أنت الذي أكثرت لحناً ... وقد تنعقُ نعيقاً كالبهيم

وكم ألّفت من لفظ ركيك ... وكم رتّبت من قول عقيم

لأوهن من بيوت العنكبوت ... وأهون من قوى العظم الرميم

لتبلعُ دائماً من جوع جهل ... فضولاً قائهُ طبع اللئيم

تعيد القول مِنْ سلف إلى مَنْ ... مراراً ردّهُ ردّ المليم

---

(١) قال المحقّق التفتازاني في شرحه المختصر على تلخيص المفتاح: «التطويل أن يزيد اللفظ على الأصل المراد، لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد معيّناً. والحشو أن يزيد اللفظ على الأصل المراد، لا لفائدة ويكون اللفظ الزائد معيّناً». (شهاب الدين)

(٢) أقول: ليس لي أن أحشرُ نفسي غير تخصّصي، فلذا لا ألجُ في شأن هذه الأبيات كحاطب ليل، وأرجو من أهل العربيّة أن ينظروا فيها ويضبطوا ما قد يكون فيها من اختلال الوزن أو الألفاظ، وليعذرني أهل الفضل على قصور باعي. رحم الله امرءً عرف قدر نفسه، ولم يتعدّ طوره. (المصطفوي)

كفايــة أنّــه في ســالف الــدهر جــرى مجـرى الكـلام المسـتقيم

كمن يأكلُ خرى من غاية الحمق لمـا قـد كـان خبـزاً في القـديم

لقـد أنشـدت وأنشـدنا جـزاءً فـذُق مـا أنـت بـالعزّ الكـريم

جــزاء عاجــل هــذا ولكــن ستُصــلى آجـلاً نـار الجحـيم

لقـد هاجـت لـدين الله نفسـى فعُـذري واضـحٌ عنـد الكـريم

وماج الطبع مع حلمي وحسبي معــاذ الله مــن غضــب الحلـيم

[١٢١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب السادس عشر في المتولّد.

ذهبت الإماميّة إلى أنّ المتولّد من أفعالنا مستند إلينا، وخالف[١] أهل السنّة في ذلك، وتشعّبوا في ذلك وذهبوا كلّ مذهب، فزعم معمّر[٢] أنّه لا فعل للعبد إلّا الإرادة، وما يحصلُ بعدها فهو من طبع المحل.

وقال بعض المعتزلة: لا فعل للعبد إلّا الفكر.

وقال النظّام[٣]: لا فعل للعبد إلّا ما يُوجده[٤] في محلّ قدرته، وما تجاوزها[٥] فهو واقعٌ بطبع المحل.

وذهبت الأشاعرة إلى أنّ المتولد من فعل الله تعالى[٦].

وقد خالف الكلُّ ما هو معلوم بالضرورة عند كلّ عاقل، فإنّا نستحسن المدح والذمّ على المتولّد، كالمباشر للكتابة[٧] والبناء والقتل وغيرها، وحُسن المدح والذمّ فرعٌ على العلم بالصدور عنّا، ومن كابر في حُسن مدح الكاتب والبناء المجيدين في صنعتها المتبوعين فيها،[٨] فقد كابر مقتضى عقله»[٩]، انتهى.

---

(١) في المطبوع من النهج: خالفت. (المصطفوي)

(٢) هو معمّر بن عبّاد السلمي. قال الشهرستاني في الملل ج١ ص٨٩ ما لفظهُ: «إنّه أعظم القدريّة في تدقيق القول بنفي الصفات ونفي القدر خيره وشرّه من الله والتكفير والتضليل على ذلك، وانفرد عن أصحابه بمسائل» إلى آخر ما قال، وعدّ منها إنكار قدمه تعالى، ومنها أنّه تعالى لم يخلق غير الأجسام، ومنها عدم تناهي الأعراض، إلى غير ذلك، فراجع. (شهاب الدين)

(٣) راجع ترجمته في هامش الصحيفة ٢٤٣ من هذا المجلّد. (المصطفوي)

(٤) في المطبوع من النهج: يوجد. (المصطفوي)

(٥) في المطبوع من النهج: يجاورها. (المصطفوي)

(٦) ليست هذه الكلمة في المرعشيّة. (المصطفوي)

(٧) في المطبوع من النهج: كالكتابة. (المصطفوي)

(٨) في المطبوع من النهج: «البارعين فيها»، وفي نسخة خطيّة من النسخ المعتمد عليها في المرعشيّة: «المتبرّعين بها». (المصطفوي)

(٩) نهج الحق ص١٣٢-١٣٣.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: اعلم أنّ المعتزلة لـمّا أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتّباً، قالوا بالتوليد، وهو أن يوجد فعل لفاعله فعلاً آخراً نحو حركة اليد وحركة المفتاح، والمعتمد في إبطال التوليد عند الأشاعرة استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً، وأمّا ترتّب المدح والذمّ للعبد، فلأنّه محلٌّ للفعل، ومباشرٌ وكاسبٌ له، وكذا ما يترتّب على فعله، وإن أحدثه الله تعالى بقدرته، فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مرّ مراراً»، انتهى.

أقول:

ما اعتمد عليه مهدومٌ بما بيّنّاهُ مراراً من استناد بعض الممكنات كقبائح الأفعال إلى العبد دونه تعالى، وبما أوضحناهُ من إبطال القول بالكسب، وأنّه لا يؤدّي إلى طائل، ولا يرجع إلى حاصل، فتذكّر واستقم كما أُمرت.

[١٢٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب السابع عشر في التكليف- (١)

لا خلاف بين المسلمين في أنّ الله تعالى[١] كلّف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصي، وأنّ التكليف سابق على الفعل. وقالت الأشاعرة ههناً مذهباً غريباً عجيباً، وهو أنّ التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله، وهذا يلزم منهُ محالات»[٢]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: لـمّا ذهبت الأشاعرة إلى أنّ القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون إلّا حال القدرة، فيلزم أن يكون التكليف مع الفعل، وهذا شيء لزم من القول الأوّل»، انتهى.

أقول:

قد عرفت إبطالنا للقول الأول، فيلزم إبطالُ ما لزم منه من القول الثاني، والله المستعان.

---

(١) ليست هذه الكلمة في المرعشيّة. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١٣٣.

[١٢٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[التكليف - ٢]

«وهذا يلزم منه محالات.

الأوّل، أنّ يكون التكليف بغير المقدور، لأنّ الفعل حالة وقوعه يكون واجباً، والواجب غير مقدور»[1]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: لا نسلّم أنّ الواجب غير مقدور مطلقاً، بل ما أوجبته القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة التي أوجبها، وكذلك فعل العبد بعد الحصول، فيكون مقدوراً، وإذا صار مقدوراً تعلّق به التكليف ولا محذور فيه»، انتهى.

أقول:

هذا المنع مكابرة، بل مخالف لإجماع العقلاء، كيف ولو كان الواجب مقدوراً لكانـ[ـت] حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلاً مقدوراً أيضاً، وهو سفسطة لا تخفى.

---

(١) نهج الحق ص١٣٣.

[١٢٤]

قال المصنّف رفعه الله:

[التكليف - ٣]

«الثاني يلزم أن لا يكون أحد عاصياً البتّة، لأنّ العصيان مخالفة الأمر، فإذا لم يكن الأمر ثابتاً إلّا حالة الفعل، وحالة العصيان هي حالة عدم الفعل، فلا يكونُ مكلّفاً حينئذٍ، وإلّا لزم تقدّم التكليف على الفعل، وهو خلاف مذهبهم، لكنّ العصيان ثابت بالإجماع ونصّ القرآن.

قال الله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، و﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾، و﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾.

ويلزم انتفاء الفسق الذي هو الخروج من الطاعة أيضاً.

فلينظر العاقل لنفسه، هل يجوز لأحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريّات؟ فإنّ كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي ﷺ أنّ الكافر عاصٍ، وكذا الفاسق. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۞ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾، فأيُّ سدادٍ في هذا القول المخالف لنصوص القرآن؟»[١]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: الأمر عندنا قديم أزلي فكيف يُنسب إلينا أنّ الأمر عندنا لم يكن ثابتاً إلّا حالة الفعل؟

وأمّا قوله: «حالة العصيان حال عدم الفعل»، فنقول: ممنوع، لأنّ الأمر إذا توجّه إلى المكلف وتعلّق به، فهو إمّا أن يفعل المأمور أو لا يفعل، فإن فعل المأمور فهو مطيع، وإن فعل غيره فهو عاص، فالطاعة والعصيان يكونان مع الفعل، والتكليف حاصل معه، فكيف يصحُّ أن يُقال أنّ العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصلٌ معه؟

والحاصلُ أنّ عصيان الأمر مخالفة، وإذا صدر الفعل عن المكلّف، فإن وافق الأمر فهو طاعة، وإن خالفه فهو عصيان، فالعصيان حاصل حال الفعل، ولا يلزم أصلاً من هذا الكلام أن لا يكون

(١) نهج الحق ص١٣٣-١٣٤

العصيان ثابتًا.

وأمّا قوله: «والعصيان ثابت»، وإقامة الأدلّة على هذا المدّعى، فهو من باب طامّاته وإقامته الدلائل الكثيرة على مدّعى ضروري في الشرع، متّفقٌ عليه»، انتهى.

أقول:

يظهر من كلام الناصب ههنا أنّه جاهل بمذهبه أيضاً، فإنّ الأمر الذي ذهب أصحابه إلى قدمه هو الأمر المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مسائل أصول الفقه دون الأمر التنجيزي، والتكليفُ إنّما هو بالأمر التنجيزي لظهور أنّ المكلّف لا اطّلاع لهُ على الأمر المعنوي الأزلي.

وأمّا ما ذكره من منع ما زعمه قول المصنف، وهو أنّ حالة العصيان حالة عدم الفعل، فهو منع وارد، لكن نعلمُ قطعاً أنّ الناصب خان في النقل، وإنّما قول المصنّف أنّ العصيان حال عدم الأمر، وهذا هو الذي يرتبط به باقي كلام المصنّف، ولم يقبل المنع كما لا يخفى، وكيف يقولُ فاضلٌ فضلاً عن المصنّف العلّامة أنّ العصيان حال عدم الفعل، مع أنّ العصيان ليس إلّا فعل المعصية كما ذكرهُ الناصب.

وأمّا إقامة المصنف الأدلّة الكثيرة على المدّعى الضروري، فضروريٌّ له، لأنّ الكلام مع من كان من شأنه المكابرة على الضروري، فيلزمه سوقُ الكلام على قدر فهمه، والتكلّم معه على مقدار عقله لما قد قيل:

صد پـرده پسـت كـردهام آهنـگ قـول خـويش

تــا بــو كــه آن ســخن بمــذاق تــو در شــود

[١٢٥]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[التكليف - ٤]

«الثالث، لو كان التكليف حالة الفعل خاصّة لا قبله، لزم إمّا تحصيل الحاصل أو مخالفة التقدير، والتالي باطل بقسميه بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيانُ الشرطيّة أنّ التكليف إمّا أن يكون بالفعل الثابت حالة التكليف أو بغيره، والأوّل يستلزم تحصيل الحاصل، والثاني يستلزم تقدّم التكليف على الفعل، وهو خلاف الفرض، وأيضاً هو المطلوب، وأيضاً يستلزم التكرار»[1]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: نختارُ أنّ التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف.

قوله: «يستلزم تحصيل الحاصل»، قلنا: تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال، وههنا كذلك، لأنّ التكليف وُجد مع القدرة والفعل، فهو حاصل بهذا التحصيل، فلا محذور»، انتهى.

أقول:

يكفي في إظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي[2] في شرحه للمنهاج حيث قال:

> «أقول: والحقُّ في هذه المسألة أنّ التكليف قبل المباشرة، وإلّا لزم أن لا يكون الكافر حال كفره مكلّفاً بالإيمان، وتاركُ الصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت، وأن لا يُذمّ تارك المأمور به أصلاً».

---

(١) نهج الحق ص١٣٤.

(٢) محمّد بن الحسن البدخشي، من فقهاء الحنفيّة، ومن مؤلّفاته منهاج العقول في شرح منهاج الأصول، وهو المعنيُّ في المتن، ومن مؤلّفاته كذلك حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة. توفّي سنة ٩٢٢ هـ. (المصطفوي)

وقال الشارح العضدي فراراً عن الزحف جاعلاً المناقشة لفظيّة[1]:

«لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل، وإنّما الخلاف في أنّه هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع أم لا؟.. إلخ».

وأمّا ما ألزمه المصنّف من لزوم تحصيل الحاصل، فهو ممّا ذكره الشارح العضدي في هذا المقام بعبارة أخرى، وهي لزوم إيجاد الموجود، وأجاب عنهُ الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا ظنّاً منه أنّه وجد تمرة الغراب، أو مسّ عرب الأتراب، مع أنّه غير متوجّه على عبارة الكتاب، وذلك لأنّ اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المصنّف هو تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل، لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى، وسيجيء لهذا مزيدُ إيضاحٍ في المسائل الأصوليّة – إن شاء الله تعالى –.

(١) قد تكون هذه العبارة للبدخشي الحنفي وليست للمؤلّف، أعني قوله: «وقال الشارح العضدي فراراً عن الزحف جاعلاً المناقشة لفظيّة»، فإن صحّ ذلك فهي متّصلة بما سبق، فليُلاحظ ويُصلح. (المصطفوي)

[١٢٦]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب الثامن عشر: في شرائط التكليف- (١)

ذهبت الإماميّة إلى أن شرائط التكليف ستّة.

الأوّل، وجود المكلّف لامتناع تكليف المعدوم، فإنّ الضرورة قاضية بقُبح أمر الجماد، وهو إلى الإنسان أقرب من المعدوم، وقُبح أمر الرجل عبيداً يريد أن يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول: «يا سالم قم ويا غانم كل»، ويعدُّه كلُّ عاقل سفيهاً، وهو إلى الإنسان الموجود أقرب. وخالفت الأشاعرة في ذلك، فجوّزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والإخبار عنه فيقول الله تعالى في الأزل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾، ولا شخص هناك ويقول: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾، ولا نوح هناك، وهذه مكابرة في الضرورة»[١]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت جواب هذا في مبحث إثبات الكلام النفساني، وأنّ الخطاب موجود في الأزل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني، ويحدثُ التعلّق عند وجودهم ولا قبح في هذا، فإنّ من زوّر في نفسه كلاماً ليخاطب به العبيد الذين يريد أن يشتريهم بأن يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعدُّ سفيهاً.

ثمّ ما ذكر أنّ الأشاعرة جوّزوا تكليف المعدوم، فهذا يُنافي ما أثبته في الفصل السابق أنّهم يقولون أنّ التكليف مع الفعل، وليس قبله تكليف، فإذا كان وجود التكليف عند الأشاعرة مع الفعل، فهل يجوز عندهم أن يقولوا بتكليف المعدوم؟»، انتهى.

---

(١) نهج الحق ص١٣٤-١٣٥.

أقول:

قد بيّنّا عند إبطال الكلام النفساني أنّ الكلام النفسي يرجع إلى العلم كما يدلُّ عليه أيضاً قول الناصب ههنا: «**فإنّ من زور في نفسه كلاما ليخاطب به.. إلخ**»، والكلام ههنا في صحّة الخطاب والأمر والخطاب والنهي، فإثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يدفع قُبح الأمر والخطاب في الأزل، ولو أُريد بالكلام النفسي الأزلي ما يتحقّق في ضمن الخطاب والأمر، فهو كالخطاب، والأمر قبيح غير معقول أيضاً كما لا يخفى.

ثمّ ما ذكره من أنّ ما نسبـ[ـه] المصنّف إلى الأشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما نسبهُ إليهم سابقاً من أنّ التكليف مع الفعل مردودٌ بأنّ غاية ما يلزم من ذلك توجّه اعتراض آخر على الأشاعرة بتنافي أقوالهم لا على المصنّف. نعم، لو لم يثبت النقل في أحد الموضعين لتوجّه على المصنّف أنّه خان في النقل، وهو بحمد الله تعالى بريء عن ذلك كما لا يخفى على المتتبّع، والله أعلم.

[١٢٧]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[شرائط التكليف ـ ٢]

«الثاني، كونُ المكلّف عاقلاً، فلا يصحُّ تكليف الرضيع ولا المجنون المطلق»[١]، وخالفت الأشاعرة في ذلك، وجوّزوا تكليف هؤلاء. فلينظر العاقل، هل يحكم عقله بأن يُؤاخذ المولود حال ولادته بالصلاة وتركها وترك الصوم والحج والزكاة؟ وهل يصحُّ مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك؟!»[٢]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهبُ الأشاعرة أنّ القلم مرفوع عن الصبي حتّى يبلغ الحلم وعن المجنون حتّى يفيق، وما ذكرهُ افتراء محض كما هي[٣] عادته في الافتراء والكذب والاختراع»، انتهى.

أقول:

ما ذكرهُ مضمون الحديث، لا مذهب الأشاعرة، والدليلُ عليه أنّهم جوّزوا تكليف المعدوم كما مرّ قبيل ذلك، فلا يُستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون، بل تكليفهما أولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى، وكيف ينكر ذلك مع ذكر احتجاجهم والردّ عليهم في كتب الأصول؟ فإنّهم احتجّوا بأنّ الأمر بالمعرفة إن توجّه على العارف لزم تحصيل الحاصل، وإلّا ثبت المطلوب، لاستحالة معرفة الأمر قبل معرفة الآمر، وبأنّ الغرامة تجب على الصبي المجنون، ولقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ

---

(١) في المرعشيّة: المطبق. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١٣٥.

(٣) في المرعشيّة: هو. (المصطفوي)

وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾، والجوابُ أنّ المعرفة واجبة عقلاً لا بالأمر، وإيجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون والصبي، فإنّ وجوب ضمان قيمة التلف وثبوت الزكاة في أموالهم لا يتعلّقان بأفعالهم، وليس ذلك تكليفاً لهم، بل هو من باب الأسباب والمكلّف بإخراجها الولي، وصلاةُ المميّز غير مأمور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي، وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع، وبأنّ المراد بالسكران ههنا من ظهرت منه مبادئ الطرب ولم يزل عقله، وهو الثمل.

وأيضاً قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المصنّف: «**المسألة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من أحال تكليف المحال**»: «**وأمّا القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه، فالجمهور ذهبوا إلى جوازه ومنعه بعضهم.. إلخ**»، ولا ريب أنّ المجوّزين للتكليف بالمحال هم الأشاعرة، وتكليفُ الغافل يشمل تكليف الصبيّان والمجانين، فصحّ ما نسبه المصنف ههنا إليهم كما لا يخفى.

[١٢٨]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[شرائط التكليف ـ ٣]

«الثالث فهم المكلف، فلا يصحُّ تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه، وخالفت الأشاعرة في ذلك، فلزمهم التكليف بالمهمل وإلزام المكلّف معرفته ومعرفة المراد منه، مع أنّه لم يُوضع لشيء البتّة ولا يُراد منه شيء أصلاً. فهل يجوز للعاقل أن يرضى لنفسه المصير إلى هذه الأقاويل؟»(١)، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: مذهب الأشاعرة أنّه لا يصحُّ خطاب المكلفين بما لا يفهمونه ممّا يتعلّق بالأمر والنهي، وما لا يتعلّق به اختُلف فيه، فذهب جماعة منهم إلى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلّف كالمقطّعات في أوائل السور، ولكن ليس هذا مذهب العامّة»، انتهى.

أقول:

كفى في صدق كلام المصنّف كون ذلك مذهباً لجماعة من الأشاعرة كما اعترف الناصب، وأمّا التشنيع في ذلك فراجعٌ إلى الكل بدليل قول شاعرهم:

چه از قومی یکی بی دانشی کرد نه که را منزلت مانده نه مه را

(١) نهج الحق ص١٣٥.

[١٢٩]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[شرائط التكليف ـ ٤]

«الرابع، إمكانُ الفعل من المكلّف، فلا يصحُّ التكليف بالمحال، وخالفت الأشاعرة فيه، فجوّزوا تكليف الزمن الطيران إلى السماء، وتكليفُ العاجز خلق مثل الله تعالى وضدّه وشريكه وولد له، وأن يُعاقبه على ذلك، وتكليفه الصعود إلى السطح العالي بأن يضع رجلاً في الأرض ورجلاً على السطح، وكفى من ذهب إلى هذا نقصاً في عقله وقلّة في دينه وجُرماً عند الله تعالى حيث نسبهُ إلى إيجاد ذلك، بل مذهبهم أنّه تعالى لم يكلّف أحداً إلّا بما لا يُطاق، وتُرىٰ[1] ما يكونُ جواب هذا القائل إذا وقف بين يدي الله تعالى، وسألهُ: كيف ذهبت إلى هذا القول وكذّبت القرآن العزيز، وإنّ فيه: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾»[2]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه بيان تكليف ما لا يُطاق أنّ ما لا يُطاق على ثلاث مراتب، ولا يجوز التكليف بالوسطى دون الثالثة، والأولى واقعة بالاتّفاق، كتكليف أبي لهب بالإيمان، وهذا بحسب التجويز العقلي، والاستقراء يحكمُ بأنّ التكليف بما لا يُطاق لم يقع، ولقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾. هذا مذهب الأشاعرة، والعجبُ مع هذا الرجل أنّه يفتري الكذب ثمّ يعترضُ عليه، فكأنّه لم يتّفق لهُ مطالعة كتاب في الكلام على مذهب الأشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة، وتقرّر بينهم أنّ هذه عقائد الأشاعرة، ثمّ لم يستحِ[3] من الله ومن الناظر في كتابه وأتى بهذه الترهات والمزخرفات»، انتهى.

---

(١) في المطبوع من النهج: أوترى. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١٣٥-١٣٦.

(٣) في المرعشيّة: يستحي. (المصطفوي)

أقول:

قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب[1] أنّ تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يُسمن ولا يغني عن جوع، وأنّ ما ظنّه افتراء من المصنّف عليهم من قبيل ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾، لكنّ الناصب العاجز المسكين حيثُ لا يقدر على إخراج نقدٍ من كيسه يموّه للشغب، فتارة يُعيد المزيّف من كلام أصحابه، وتارة يُنكر مذهبه، وأخرى يطير من غصن إلى غصن، ولا محيص له بشيء من ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) يعني بالفصل هنا المناقشة حسبما اصطلحنا عليه، وهي المناقشة الحادية والسبعون من مناقشات هذا الكتاب الواقعة في الصحيفة ٣٨٩ وما بعدها، فراجع. (المصطفوي)

[١٣٠]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[شرائط التكليف ـ ٥]

«الخامس أن يكون الفعل ما يستحقُّ به الثواب، وإلّا لزم العبث والظلم على الله تعالى، وخالفت الأشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقّاً على شيء من الأفعال، بل جوّزوا التكليف بما يستحقُّ عليه العقاب وأن يرسل رسولاً يكلّف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات، فلزمهم من هذا أن يكون المطيع المبالغ في الطاعة من أسفه الناس وأجهل الجهلاء من حيث يتعبُ بماله وبدنه في فعله شيئاً ربّما يكون هلاكه فيه، وأن يكون المبالغ في المعصية والفسوق أعقل العقلاء حيثُ يتعجّل اللذّة، وربّما كان تركها سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة، فكان وضعُ المدارس والربط والمساجد من أنقص التدبيرات البشريّة حيث تخسر[١] الأموال فيما لا نفع له ولا فائدة عاجلة ولا آجلة»[٢]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: شرط الفعل الذي يقع به التكليف أن يكون ممّا يترتّب عليه الثوابُ في عادة الله تعالى، لّا أنّه يجب على الله تعالى إثابة المكلّف المطيع، لأنّه لا يجبُ عليه شيء، بل جرى[٣] عادة الله تعالى بإعطاء الثواب عُقيب العمل الصالح، وليس للمكلّفين على الله دينٌ يجب عليهُ قضاءه، ولو كان الأمر كذلك للزم أن [يـ]ـكون العباد مُتاجرين معاملين مع الله كالأُجراء الذين يأخذون أجراتهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط المؤجر أجرتهم لكان ظالماً وجائراً، وهذا مذهب باطل لا يذهب إليه من يعرف نعم الله تعالى على عباده ويعرف علوّ الشأن الإلهي، وأنّ الناس كلّهم عبيد له، يعطي من يشاء ويمنع من يشاء، وليس لهم عليه حقٌّ ولا استحقاق، بل الثوابُ بفضله، وجرى عادته أن يُعطي العبد المطيع عُقيب طاعته كما جرى عادته بإعطاء الشبع عُقيب أكل الخبز، وهل يحسُن أن يُقال إذا لم يجب على الله

---

(١) في المرعشيّة: يخسر. (المصطفوي)

(٢) نهج الحق ص١٣٦.

(٣) ذُكرت هذه الكلمة عدّة مرّات من ابن روزبهان بهذا النحو، وصوابها: «جرت»، فتنبّه. (المصطفوي)

تعالى إعطاء الشبع عُقيب أكل الخبز يموتُ الناس من الجوع؟ كذلك لا يحسن أن يُقال لو لم يجب على الله تعالى إنابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي، ولكان فعل الخيرات وإثارة المبرّات ضائعاً عبثاً، لأنّا نقول: جرى عادة الله التي لا تتخلّف إلا بسبيل الخرق على إعطاء الثواب للمطيع من غير أن يجب عليه شيء، فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته بإعطاء الشبع عُقيب أكل الخبز، فهل يكون من أكل الخبز فشبع كمن ترك أكل الخبز فجاع؟»، انتهى.

أقول:

قد بيّنّا سابقاً انهدام البناء على العادة، فلا حاجة إلى الإعادة، وكذا سبق الكلام في أنّ الوجوب الذي يدّعيه أهلُ العدل ليس معناه ما زعمته الأشاعرة، وإنّما المعنى به ما يحكم به صحيح العقل ويؤيّده صريح النقل، ومنه قوله تعالى: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم﴾، ولا يلزم من الوجوب بالمعنى المشار إليه أن يكون الجزاء كالدين وإن جاز أن يكون بعض العطايا في ذمة همة الجواد الحكيم كالدين.

وأمّا لزوم كون العباد متاجرين معاملين، فلا مانع من العقل والنقل في التزامه، لأنّ الله تعالى هو الذي أرشدهم إلى التجارة والمعاملة والفرض، ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، و﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، و﴿وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾، و﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، و﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، و﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ

الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾، الآية، وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾، و﴿ وَكُلا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۞ مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾، و﴿وَأَقْرَضُوا اللهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾، و﴿فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، إلى غير ذلك من الآيات والروايات.

وأمّا قول الناصب: «**لو لم يعطهم لكان ظالماً جائراً**»، فمجابٌ بأنّا هكذا نقول، ولا فساد فيه كما لا فساد في القول بأنّه تعالى لو أدخل الأنبياء في النار والأشقياء في الجنّة كان ظالماً جائراً، فافهم.

وأمّا ما ذكره من مثال الموت من الجوع، فلا يغني من جوع، لأنّ ذلك إنّما لا يحسُن لأنّه ليس بواجب على الله تعالى عند أهل العدل، وإنّما الذي أوجبوه على الله تعالى الألطاف المقرّبة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بإزاء الطاعة، والعقاب بإزاء المعصية ونحو ذلك.

وأمّا إعطاء الشبع عُقيب أكل الخبز، فلم يقل أحد بوجوبه على الله تعالى، لجواز أن يكون ذلك من قبيل سائر الأسقام والآلام الذي يمتحن الله تعالى به العبد، فالذي يجب عليه تعالى حينئذٍ عوض تلك الآلام على التفصيل الذي سيأتي في كلام المصنّف عن قريب[1]، وحيث ظهر بهذا بطلان ما ذكر بقوله: «**وهل يحسُن أن يُقال.. إلخ**» ظهر بطلانُ ما فرّعه عليه بقوله: «**كذلك لا يحسُن أن يُقال.. إلخ**»، فأَحْسِن التأمّل.

(١) في المناقشة ١٣٣ الواقعة في الصحيفة ٥٦٩ وما بعدها من هذا المجلّد. (المصطفوي)

وأمّا ما ذكره من أنّ «**عادة الله تعالى التي لا تتخلّف قد جرت على إعطاء الثواب.. إلخ**»، ففيه ما مرّ منّ أنّ هذه العادة لـمّا لم تكن واجبة ولو بطريق الخرق، فجاز أن تنعكس القضيّة، فلا يحصلُ الفرق ويرتفع الأمان عن الوعد والوعيد كما مرّ غير بعيد.

وبالجملة، إنّ أصحاب الناصب يوئيّسون العباد من رحمة الله وعدله بتجويزهم التخلّف في ترتّب الثواب والعقاب وأن يعذّب الله تعالى من غير ذنب، وأنّه خلق خلقاً للنار، فلا تنفعهم الطاعة، وآخر للجنة فلا تضرّهم المعصية، فلا تسكن نفس مطيع بطاعة، ولا تخاف نفس عاص عن معصية، بل هم يُغرون بالمعاصي ويسهّلونها بقولهم: «**ما قدّره الله كان وما لم يقدّره لم يكن**»، فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفّظ عنها كما لا يخفى.

[١٣١]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[شرائط التكليف ـ ٦]

«السادس، أن لا يكون حراماً لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به منهيّاً عنه، لاستحالة التكليف بما لا يُطاق، وأيضاً أن يكون الشيء مراداً ومكروهاً في وقت واحد من جهة واحدة من شخص واحد[١]، وهذا مستحيل عقلاً، وخالفت أهل السنّة[٢] في ذلك، فجوّزوا أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهيّاً عنه لإمكان تكليف ما لا يُطاق عندهم»[٣]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: لا خلاف في أنّ المأمور به لا بدّ أن لا يكون حراماً، لأنّ الحرام ما نهى الله تعالى عنه، ولا يكون الشيءُ الواحد مأموراً به منهيّاً عنه في وقت واحد من جهة واحدة، ولكن إن اختلف الوقت والجهة والشرائط التي اعتُبرت في التناقض، يجوز أن يتعلّق به الأمر في وقت من جهة، والنهي في وقت آخر من جهة أخرى، فهذا مذهبُ أهل السنّة، وأمّا إمكان التكليف بما لا يُطاق فقد سمعته غير مرّة، وأنّه لا يقع ولم يقع»، انتهى.

أقول:

سيجيء تحقيق هذه المسألة في الموضع اللائق بها من مسائل الفقه، فانتظر.

---

(١) قوله ﷺ: «من شخص واحد» ليس في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج ونسخة خطيّة معتمد عليها في الطبعة المرعشيّة: الأشاعرة. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١٣٦-١٣٧.

[١٣٢]

قال المصنّف رفع الله درجته:

[شرائط التكليف ـ ٧]

«والعجبُ[١] أنهم حرّموا الصلاة في الدار المغصوبة، ومع ذلك لم يُوجبوا القضاء، وقالوا أنّها صحيحة، مع أنّ الصحيح هو[٢] المعتبر في نظر الشرع، وإنّما يُطلق على المطلوب شرعاً، والحرام غير معتبر في نظر الشارع مطلوبُ الترك شرعاً، وهل هذا إلّا محض التناقض؟!»[٣]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: الصلاة الصحيحة ما استجمعت شرائط الصحّة التي اعتُبرت في الشرع، فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة، لأنّها مستجمعة لشرائط الصحّة التي اعتُبرت في الصلاة في الشرع، وليس وقوعها في مكان طاهر من النجاسات، ولو كان من شرائط الصحّة وقوعها في مكان غير مغصوب، لكان الواقع في المكان المغصوب منها فاسداً، وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط المعتبرة فيها، وأمّا كونها حراماً، فلأجل أنّها تتضمّن الاستيلاء على حقّ الغير عدوانا، فهي بهذا الاعتبار حرام، فالحُرمة باعتبار والصحّة باعتبار آخر، فأين التناقض؟ والعجبُ أنّه مشتهر بالدربة[٤] في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض»، انتهى.

أقول:

ستجيء هذه المسألة أيضاً في مسائل أصول الفقه، لكن نذكر هنا أنموذجاً لئلّا يظنّ الناظر في أوّل النظر أنّه وعدٌ بلا وفاء، فنقول: «**إنّ ما ذكره من أنّ وقوع الصلاة**

---

(١) في المطبوع من النهج: ومن أعجب العجائب. (المصطفوي)

(٢) في المطبوع من النهج: ما هو. (المصطفوي)

(٣) نهج الحق ص١٣٧.

(٤) قال السيّد المرعشي ﷫: «يُقال: درب درباً، ودربة إذا كان عاقلاً وحاذقاً بصناعته». (المصطفوي)

في مكان مملوك غير مغصوب ليس من شرائط الصلاة.. إلخ» مردودٌ بأنّ الكلام في الصلاة الشخصيّة في الدار المغصوبة، وتحقُّق التلازم بين الغصب والصلاة فيها ظاهر، والأمر بالشيء أمر بلوازمه كما حُقّق في الأصول، فلو كانت هذه الصلاة مأموراً بها لكان الغصب مأموراً به مع كونه منهيّاً عنه،[1] والتعجُّب الحاصل للناصب من كلام المصنّف إنّما نشأ من أنّه أكبّ مدّة عمره على تقليد الأشعري البليد الذي به يسخر، ولا يدري أيُّ طرفيه أطولُ من الآخر، فإذا ورد على سمعه قولٌ يخالف رأي الأشعري يفزع ويتعجّب منه ويردّه ولا يقبلهُ بكل حيلة، وينسب قائله إلى الجهل لجمود طبعه وإفتاء عمره في التقليد، الذي من خواصّه أن يكون مقلّده بليداً في أضيق تقييد، وقال الرئيس المحقّق[2] في الحكمة اليونانيّة:

«إنّ من تعوّد أن يصدّق من غير دليل، فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانيّة».

---

(١) يعني به ابن سينا المارّ ذكره في الصحيفة ٥٣٥. (المصطفوي)

(٢) وقعت في الطبعة المرعشيّة بعد هذه الكلمة، هذه العبارة: «(هف)» موضوعة بين قوسين، ولا نعلمُ ما المراد بها. (المصطفوي).

[١٣٣]

قال المصنّف رفع الله درجته:

«المطلب التاسع عشر في الأعواض.

ذهبت الإماميّة إلى أنّ الألم الذي يفعله الله بالعبد إمّا أن يكون على وجه الانتقام والعقوبة، وهو المستحقُّ لقوله تعالى: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾، وقوله: ﴿ألا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون﴾، ولا عوض فيه، وإمّا[١] أن يكون على وجه الابتداء، وإنّما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين؛ أحدُهما أن يشتمل على مصلحةٍ، إمّا للمتألّم أو لغيره، وهو نوعٌ من اللطف، لأنّه لولا ذلك لكان عبثاً، واللهُ تعالى منزّهٌ عنه. والثاني[٢] أن يكون في مقابلته عوضٌ للمتألّم يزيدُ على الألم، بحيث لو عُرض على المتألّم الألم والعوض، اختار الألم[٣]، وإلّا لزم الظلم والجور[٤] من الله تعالى على عبيده، لأنّ إيلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل إليه ظلم وجور، وهو على الله تعالى محال.

وخالفت الأشاعرةُ في ذلك، فجوّزوا أن يُؤلم الله عبده بأنواع الألم من غير جرم ولا ذنب، ولا[٥] لغرض وغاية، ولا يُوصل إليه العوض، ويعذّب الأطفال والأنبياء والأولياء من غير فائدة، ولا يعوّضهم[٦] على ذلك بشيء البتّة، مع أنّ العلم الضروري حاصلٌ لنا بأنّ من فعل من البشر مثل هذا؛ عدّه العقلاءُ ظالماً جائراً سفيهاً، فكيف يجوز للإنسان[٧] نسبةُ الله سبحانه[٨] إلى مثل هذه

---

(١) في المطبوع من النهج: فإمّا. (المصطفوي)

(٢) واو العطف ساقطة في هذا الموضع من المرعشيّة. (المصطفوي)

(٣) قوله: «بحيث لو عُرض على المتألّم الألم والعوض، اختار الألم» ليس في المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٤) هذه الكلمة ساقطة من المطبوع من النهج. (المصطفوي)

(٥) الواو ساقطة في هذا الموضع من المرعشيّة. (المصطفوي)

(٦) في المرعشيّة: يعوّضه. (المصطفوي)

(٧) في المرعشيّة: لهؤلاء. (المصطفوي)

(٨) في المطبوع من النهج: تعالى. (المصطفوي)

النقائص ولا يخشى ربه؟ وكيف لا يخجل منه غداً يوم القيامة إذا سألته الملائكة يوم الحساب، هل كنت تعذّب أحداً من غير الاستحقاق ولا تعوّضه على ألمه عوضاً يرضى به؟ فيقول: كلّا ما كنتُ أفعل ذلك، فيُقال له: كيف نسبت ربّك إلى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك؟»[1]، انتهى.

قال الناصب خفضه الله:

«أقول: اعلم أنّ الأعواض مذهب المعتزلة، ولهم على هذا الأصل اختلافات ركيكة تدلُّ على فساد الأصل مذكورة في كتب القوم، وأمّا الأشاعرة فذهبوا إلى أنّ الله تعالى لا يجب عليهُ شيء، لا عوض على الألم ولا غيره، لأنّه يتصرّف في مُلكه كما يشاء، والعوضُ إنّما يجبُ على من يتصرّف في غير ملكه. نعم، جرت عادة الله تعالى على أنّ المتألّم بالآلام إمّا أن يكفّر عنه سيئاته، ويرفع له درجاته إن لم تكن له سيئات، ولكن لا على طريق الوجوب عليه، وأمّا حديث العوض في أفعال الله تعال فقد مرّ بطلانهُ فيما سبق، وأمّا تعذيب الأطفال والأنبياء والأولياء، ففيه فوائدُ ترجع إليهم من رفع الدرجات وحطُّ السيئات كما أُشير إليه في الأحاديث الصحاح، ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب، فلا يلزم منهُ جور ولا ظلم. ثمّ ما ادّعى من العلم الضروري بأنّ البشر لو عذّب حيواناً بلا عوض لكان ظالماً، فهذا قياس فاسد، لأنّ البشر يتصرّف في الحيوان بما ليس له، واللهُ تعالى مالك مطلق يتصرّف كيف يشاء، ونحنُ لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع، ولكن نمنع وجوبُ هذا، ونحنُ نقول: من يعتقد أن الله تعالى يجب عليه الأعواض عن الآلام إذا حضر يوم القيامة عند ربّه ورأى الجلال الإلهي والعظمة الربانيّة والتصرّف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيّما في موقف القيامة التي يُقال فيها: ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾، إمّا يكون مستحيياً من الله تعالى أن يعتقد في الدنيا أنّهُ مع الله تعالى كالتاجر والعامل أعطى الأعمال، والآن يريدُ جزاء الواجب على الله تعالى، فيدّعي على الله في ذلك المشهد أنّك عذّبتني وآلمتني في الدنيا، فالآن لا أخلّيك حتّى آخذ منك العوض، لأنّهُ واجب عليك أن تعوّضني، فيقول الله تعالى: يا عبد السوء، أنا خلقتكُ سويّاً وأنعمت عليك كيت وكيت، أتحسبني كنتُ تاجراً

---

(١) نهج الحق ص١٣٧-١٣٨.

معك معاملاً لك حتّى توجب عليّ العوض؟ ادخلوا العبد السوء النار، فيقول: علّمني ابن المطهّر الحلّي، وهو كان إمامي وأنا الآن بريء منه، فيقول الله تعالى: ادخلوا جميعاً النار، ﴿كَذَلِكَ يُرِيْهِمُ اللهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِيْنَ مِنَ النَّارِ﴾، واللهُ أعلمُ، وهو أصدقُ القائلين»، انتهى.

أقول:

نعم الأعواض مذهب المعتزلة، لكنّ الأصل في ذلك الإماميّة، والاختلاف بينهم، واختلافُ المعتزلة إنّما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الأصل على وجه حقّقه الإماميّة، فاختلافهم في ذلك الأصل لا يدلُّ على ساده عن أصله، وإلّا لكان الاختلاف في كلّ أصلٍ من أُصول الدين كصفات الله وأفعاله وصفات النبي والإمام كذلك، وفسادهُ أظهر من أن يخفى، ولو سُلّم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الإماميّة، ولا تزرّ وازرة وزر أخرى.

وأمّا ما ذهبت إليه الأشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى، فقد مرّ أنّه مبنيٌّ على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي أثبته العدليّة.

وأمّا حديث التصرف في الملك، فقد مرّ أنّ التصرّف من الملك كائناً من كان، إن كان على وجه حسن، فحسن، وإن كان على وجه قبيح، فقبيح، وحديثُ جريان العادة قد جرى عليه ما جرى، وحثونا على رأس قائله تراب الثرى، وإثباتُ الفوائد في تعذيب الأطفال ونحوهُ بعد تجويز أن يعذّبهم من غير جرم كما ترى، وفي حكمه بفساد قياس المصنف بناءً على حديث التصرّف في الملك فسادٌ لا يخفى على الورى، وفي باقي المقدّمات سترى أنّه يأكل الخرى، وبالجملة إنّ الله تعالى لـمّا كتب على نفسه الرحمة والإفضال، وأوجب في حكمة وجوده إعطاء جزاء الأعمال، وليس له فقراء وحاجة أو كسالة وكلال، يدعوهُ إلى الطلب والدعوى اضطرار، كما قال بعض

الأبرار (نظم):

اربــاب حــاجتيم و زبــان ســوال نيســت

در حضرت کريم تقاضا چـه حاجـت اسـت

وكما قلتُ في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا عليه السلام (نظم):

ســوال از تــو چــه کــه جــود ذات تــرا

بــود تقــدم بالــذات بــر وجــود ســوال

الفهرس الموضوعات

الفهرس